كتاب شرح التنقيح للنقره كار

وحسبك قول الناس فيما ملكته لقد كان هذا مرة لفلان

الدرجاتهم وضاعف حسناتهم

شرح التنقيح في اصول الفقه
للسيد المحقق عبد الله النقره كار
رضي الله عنه وعن اسلافه اجمعين

هذا حقيقة التشميع في اصطلاح الكاف

التشميع عبارة عن تكرار ذوب لاعلا
على الاسفل دائما الى ان يتحد ويصير له
حركة دورية ذائبة غايصة يشبه الشمع
في لطافته وذوبه وكالسم في غوصه
ونفاذه وكالزعفران في صبغه الماء
وانبساطه فاذا عرفت هذا التشميع
الحكمي ووجه طريقته وحقيقته فالان
كلما يشير الحكماء تستعمل في القلة والكثرة
والكيف في القوة والضعف

حفظ ... دار السعادة ...

وقف ... حضرت مولانا صاحب ... العناية ... مصابيح المقاصد ... العلم والعمل ...

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

عليه توكل المتوكلين واليه مصاير الخلق اجمعين يعلم مساقط الاوراق وخفي طرف الاحداق بلا ابتداء
لا اولية ولا انقضاء لازليته لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس خرت له الجباه وحرت به السفاه
احمده على عظم احسانه ونيل امتنانه احكامه حمدا يكون لحقه قضاء ولشكره اداء فانه ارجح ما وزن
وافضل ما خزن واستعين به على مداحر الشيطان ومزاجره والاعتصام من حبائله ومخائله استعانة
معترف له بالطول ومذعن له بالعجز والقول والصلوة والسلام على المصطفى لكرايم رسالاته المجتبى
لعقايد كراماته المبعوث بالكتاب الهادي والخطاب البادي الذي لا انخفاض لاصول شريعته الغراء
ولا انقطاع لفروع طريقته السمحة البيضاء وارسله داعيا الى الحق وشاهدا على الخلق ازاحة
للشبهات واحتجاجا بالبينات فبلغ عن ربه معذرا ونصح لامته منذرا ومهد مباني الاسلام وشرع
مشارع الاحكام ابي القسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم وعلى اله وصحبه مفاتيح الكرم ومصابيح
الظلم الذي يستعطي الهدى باقتباس انوارهم ويستجلي العمى باجاج الاراء على اقتفاء اثارهم ما وقب ليل
وغسق ولاح نجم وخفق وبعد فهذا شرح لكتاب التنقيح مفصلا لمجملات فصوله ومحكمات
اصوله وموضح مكنونه ومظهر مخزونه من غير ايجاز مخل واطناب ممل واف بتلخيص مفاصله ومبانيه
كاف بانحلال الفاظه ومعانيه مع ايرادات وتقييدات خلى عنها شرحه والله الموفق للصدق والصواب
والحافظ عن الخطاء والاضطراب وهو المستعان وعليه التكلان بسم الله الرحمن الرحيم
اليه عز وعلا لا الى غيره يصعد الكلم الطيب وهي هذه الكلمات سبحان الله والحمد لله ولا اله الا
الله والله اكبر قال النبي صلعم اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن
عمل صالح لم يقبل قال المصنف افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن اقول لا نم ذكر ان افتتاح
فان له ذكرا لانه مقتبس من قوله تع من كان يريد العزة فلله العزة جميعا اليه يصعد الكلم الطيب والمرجوع
اليه هو لفظ الجلالة مذكور قبله فان المقتبس معناه على ما كان ولا اعتبار لعدم ذكره في هذا الكتاب
ولانه مذكور في البسملة ولانه معلوم بذكر صفته الخاصة به بعده وايضا افتتاحه بالضمير لا يدل على حضوره
في الذهن وانما حضوره في الذهن يقتضي استغناءه بالضمير عن ذكر لفظ الله الا ان يقال انما افتتح بالضمير لتنبيه
السامع على حضوره في ذهن المتكلم والصعود الحركة الى الجهة العالية واستعير هنا للتوجه الى المرتبة العالية
والمراد بصعود الكلم صعود حاملها لامتناع الحركة والانتقال على الاعراض انفسها قال المصنف الطيب
صفة الكلم والكلم وان كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في صفته التذكير والتانيث
اقول لو كان المراد بقوله جمعا الجمع الاصطلاحي فلا يلزم مطلوبه وهو جواز التذكير والتانيث في صفة الكلم
لانه لا يلزم من جواز التذكير في نحو تمر جوازه في الجمع الاصطلاحي وعند الاكثر جمع كلمة كتخم وتخمة ولبن على حد

تمر وتمرة كذا في العباب والصحاح وقال في الصحاح والكلم لا يكون اقل من ثلث كلمات والتخمة الاسم من
وخم الرجل اي اتخم وقد اتخمت من الطعام وعن الطعام والجمع التخمات وان كان مراده اعم من ذلك فلا
فايدة في قوله ولو كان جمعا قيل على تقدير لو كان الكلم نحو تمر وتمرة لا يلزم من جواز التذكير والتانيث في نحو
تمر وتمرة جوازه في الكلم لانه لا يستعمل في الواحد قطعا فلا يجوز اعتبار التذكير في معناه بخلاف نحو تمر فانه ليس
في لفظه علامة التانيث ولا يجوز ان يعتبر التانيث في معناه اذا اطلق على الواحد فينبغي ان يذكر لعدم التاء
في لفظ الطيب وجه اخر غير ما ذكر هو وغيره وهو ان يقال انما ذكر لتاويله بالمذكر وهو القول كما في قوله تع
وبث منهما رجالا كثيرا ونساء ذكر كثيرا لتاويل رجالا بالجمع اي جمعا كثيرا من محامد جمع محمدة بمعنى الحمد
وهو في مقابلة الجميل من نعمة وغيرها بالثناء والتعظيم باللسان واما الشكر فهو في مقابلة النعمة بتعظيم
المنعم بالاقوال والجوارح والجنان فمحل الحمد خاص ومتعلقه عام ومحل الشكر عام ومتعلقه خاص
ومن بيانية والجار والمجرور ظرف مستقر حال من الكلم او من الضمير في الطيب الراجع الى الكلم فجملة لم يكن الجميع
المنكر بيانا للمعرف المستغرق اذا كان موصوفا لان النكرة بالوصف تعم نحو امراة كوفية لاصولها من مشارع الشرع
ماء ماء مبتدا ولاصولها خبره او هو فاعل لاصولها والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين يقال
شرع لهم يشرع شرعا اي سن واظهر وهو في قولهم اصول الشريعة فعيلة بمعنى مفعول والتاء لغلبة الاسمية
على الوصفية اي ادلة المشروع اي الادلة التي يثبت المشروعات بها او بمعنى الفاعل اي ادلة الشارع التي نصبها
على المشروعات والمشارع جمع مشرعة وهي مورد الشاربة ومنه القوم على شفة النهر ولهم ماء وجعل
الشرع على سبيل الاستعارة المكنية بمنزلة جنات فاثبت لها مشارع يرد بها المتعطش الى زلال رحمته
ورضوانه وشآبيب كرمه وغفرانه وفي قوله من مشارع الشرع حال من ماء ان كان فاعلا او من ضمير المستتر
في قوله لاصولها ان كان مبتدا ومن ابتدائية وهذه الجملة في محل الجر بانها صفة لمحامد وفي هذا الوصف ايماء
الى قوله تع مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت من الكلم الطيب
والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحامد بمنزلة اشجار لها اصول هي الايمان والاعتقادات وفروع هي الاعمال
والطاعات وذكر هذا الحمد ولو كان في اللغة باللسان خاصة الا ان حمد الله سبحانه ليس هو مجرد قول الحمد لله
بل لا بد معه مما يشعر بتعظيمه وتمجيده من اعتقاد تنزيهه من صفات النقص واتصافه بصفات الكمال فلولا هذه
الاصول لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار ولولا هذه الفروع لما كان للحمد نماء
الى الله تع وقبول عنده وهذا معنى قوله ولفروعها من قبول القبول نماء القبول الاول ريح الصبا ومهبها مطلع الشمس
اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والقبول الثاني من المصادر السماعية حكي عن ابي عمرو بن العلاء القبول
بالفتح مصدر ولم اسمع غيره والنماء الزيادة من نمي ينمي نماء وهو تمييز واعراب هذه الجملة كاعراب الجملة الاولى

مردان الكلم الطيب بمعنى القول الطيب

على أن جعل أصول الشريعة هذا اختصاص بالمحامد ببعض النعم وفيه دلالة على جلالة قدر
هذا العلم الذي صنف هذا الكتاب فيه والشريعة تعم علم الفقه وغيره من الاعتقادات الثابتة
بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وغير ذلك كالاسباب والشروط
فان لفظ الشرع والشريعة يطلق على اصول الدين وفروعه قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى
به الآية تمهيد المباني وهي ما يبتني عليه اصول الشرع من علم الكلام وعلم العربية فيتوقف الادلة
الكلية على معرفة الباري تعالى ليمكن استناد خطاب التكليف اليه ويعلم لزوم التكليف ويتوقف
ذلك على ادلة حدوث العالم ايضا ويتوقف ايضا على صدق المبلغ وصدقه يتوقف على دلالة المعجزة
ودلالتها يتوقف على امتناع تاثير غير القدرة فيها وغير ذلك واما العربية فلان الكتاب والسنة
عربيان والاستدلال بهما يتوقف على علم العربية وفروعها اي وجعل فروع الشريعة وهي احكامها
المفصلة في علم الفقه رقيقة الحواشي اي غامضة الاطراف لطيفة الجوانب لا يصل اليها كل احد
الا باجتهاد وذهن وقاد دقيقة المعاني اي العلل الجزئية المستفادة منها الاحكام ولا شك في ان هذه
الاشياء نعم يجب الحمد عليها اذ بعلم الشريعة يحصل نظام الدنيا وثواب الآخرة وبدقة المعاني
يحصل التمييز بين درجات العلماء ونيل مراتبهم على قدر درجاتهم بنى عز وجل وترك عطفه بالواو
على الجملة السابقة لانه بمنزلة البدل منها على اربعة اركان قصر الاحكام فان الاحكام يستند الى
ادلة جزئية يرجع على كثرتها الى اركان اربعة ذكرها في هذا الكتاب على الترتيب الذي بنى الشارع
الاحكام عليه وهو تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس والسنة من حيث متن السنة متقدمة
على الاجماع وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن في ثبوتها وذكر الثلثة الاول صريحا واشار الى القياس
بقوله بعد ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين واحكمه اي احكم قصر الاحكام بالمحكمات غاية
الاحكام في الظهور والبيان بحيث لا شبهة فيه اصلا ودونه في الظهور هو النص وجعل المتشابهات
مقصورات اي محبوسات خيام الاستتار اي جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابهات محيطة
بها بحيث لا يرجى ظهورها اصلا على ما هو مذهب السنة والجماعة من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله
ويكون الوقف لازما على الا الله وحاصله ان القصر كما بنى على ما هو في غاية الظهور وعلى ما هو دونه وعلى
ما هو في غاية الخفاء بحيث لا يصل اليه الادب القصر كذلك قصر الاحكام ابتلاء لقلوب الراسخين في
العلم بمنعهم عن التفكر فيها والوصول الى ما هو من الاعلم من العلم بالاسرار التي اودع الله تعالى فيها ولم يظهر
احدا عليها فالمتشابه غاية في الخفاء ودونه المجمل فايدة تشبيه المصنف الاحكام بالقصر باعتبار ان
الملتجي اليها يامن من عدو الدين وعذاب الجحيم كالقصر فان الداخل فيه يامن من العدو فلو ذكر الحصن بدل
القصر لكان اولى الا ان يقال انما ذكر القصر للايهام وانما اضاف المشبه به الى المشبه على طريقة قوله

لجين الماء وجعل النصوص هي جمع نص من نصصت الحديث الى فلان اي رفعته اليه ومنصة هي المكان
الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء اي رفعته عرائس ابكار افكار المتفكرين والعروس نعت
يستوي فيه المذكر والمونث ما داما في اعراسهما ويجمع المونث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين
والمعنى ان المجتهد اذا تامل في النصوص اطلع على معاني ويستخرج احكاما هي نتائج افكارهم الظاهرة
على النصوص بمنزلة العرائس على المنصة وكشف عن وجه القناع المقنعة ما تقنع به المراة راسها والقناع
اوسع منها يقال قنعت المراة اي البستها القناع فتقنعت عن جمال محملات كتابه وسنة نبيه
المصطفى وتسبب فصل خطابه اي خطابه الفاصل بين الحق والباطل او خطابه المفصول المبين
عند من يخاطب به فالفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من باب عطف الخاص على العام
تنبيها على فخامة قدره لان السنة تطلق على قوله صلعم وفعله والقول هو الموضوع لبيان الشرايع
صلى الله عليه وسلم وعلى آله واصحابه ما رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين الذين اظهروا ايمن اجتهادهم
شعائر الدين حتى اهتدوا بانوارهم واوضحوا لحسن اعتقادهم منار اليقين حتى اقتدوا باثارهم
ووضع سبحانه معالم العلم المعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق واراد بالمعالم ههنا العلل
التي يعلم القايسون بها الحكم في المقيس على مسالك المعتبرين اي مواضع سلوكهم باقدام الفكر
من موارد النصوص الى الاحكام التي في الفروع المراد به القايسون يقال اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه
وراعيت حاله ومعنى سلوكهم لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى
معانيه الشرعية فيتحرون فيها امارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم وبعد
من الظروف الزمانية التي حذف المضاف اليه منها وبنيت على الضم فان العبد انما جيء بالفاء
لان ما قبل بعد مظنة دخول اما ولهذا لكون بعد منصوب المحل التوهم بليتا ولا يجوز ان يكون العامل
يقول لامتناع تقديم معمول ان عليها فتقديم معمول معمولها اولى بالمنع المتوسل الى الله تعالى باقوى
الذريعة اي الوسيلة يقال توسل اليه بوسيلة اذا تقرب اليه بعمل عبيد الله بن مسعود تاج الشريعة
جد سعده وسعد جده الجد البخت والحظ وابو الاب واب الام وفيه ايهام والسعد اليمن
يقال سعد يومنا يسعد سعودا والسعادة خلاف الشقاوة يقول منه سعد الرجل بالكسر
فهو سعيد وسعد فهو مسعود الجملتان دعاء ولا محل لهما من الاعراب يقول لما رايت فحول العلماء
مكبين اي مقبلين من اكب على وجهه سقط عليه لان المقبل على الشيء غاية الاقبال كانه اكب عليه
وهو لغة غريبة جاءت على عكس باب الافعال يقال كببته فاكب اذا الشيء من باب افعل مطاوع

على انه يجوز ان تكون بمعنى الدخول نحو اصبح اي دخل في الصبح او بمعنى الصيرورة اي دخل في الكتب
او صار ذا كتب من الكتبة وهو الزاحم في كل عهد ورمان على مباحثه الاصول للشيخ الامام مقتدى
الايمة العظام فخر الاسلام على البزدوي تبواه الله تعالى يقال تبوات للرجل منزلا وتبوا منزلا بمعنى
اي هيانه ومكنت له فيه دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان اي غالب الحجة مركوز
اي مدفون من ركزت الرمح غرزته في الارض لكون معانيه في صخور عباراته شبه عباراته الصعبة لصعوبة
التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة بالاحجار العظام مرموز غوامض نكته الرمز
الاشارة بالشفتين او الحاجب وتعديته بالى وههنا حذفت اي مرموز الى غوامض وبعد حذفها صار
المجرور بها مسندا اليه والغامض من الكلام خلاف الواضح والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في
الارض بالقضيب اذا ضرب بها فاثر فيها في دقايق اشاراته ورايت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه
لقصور نظرهم هو التامل بالعين والامعان فيه عن مواقع الحاظه اللحظ النظر الى الشيء بمؤخر العين
واللحاظ بالفتح مؤخر العين اي هم لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بالحاظ عينه من غير ان ينظر اليه
قصدا اردت تنقيحه اي تهذيبه وتنظيمه اي جمعه على ما ينبغي مرتبا متناسقا وحاولت اي
طلبت تبيين مراده وتفصيله وعلى قواعد المعقول تاسيسه بان يراعي فيه الشرائط المذكورة في علم
الميزان في التعريفات والحجج وتقسيمه بان لا يكون فيه تداخل الاقسام وغير ذلك موردا فيه اي في كتابه
المنقح الدال عليه قوله تنقيحه زبدة الزبد في الاصل اخص من الزبد وهو زبد اللبن مباحث المحصول و
مباحث اصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة
منيعة تخلو الكتب المصنفة في هذا الفن عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب سحر
سحر الكلام عبارة عن دقيقه ولطفه ماخذه على طرق متعددة ومراتب مختلفة وهدب الثوب ما على
اطرافه متمسكا بعروة الاعجاز والمراد تشبثه وتمسكه بالاهداب والعروة المبالغة في تلطيف
الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللايقة حتى كانه يقرب الى السحر والاعجاز وانما اختار فيه العروة
وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى من السحر وعروة الكوز هي التي يؤخذ عند اخذه واختار في العروة
لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه واحد
لا تعدد فيه باعتبار انه حد من الكلام لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف السحر فان طرقه
متعددة واما معنى قول المصنف لان الاعجاز في الكلام كونه ابلغ في تادية المعنى من جميع ما عداه من الطرق
فليس هذا حد الاعجاز ولذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا قيل اعجازه

ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن معارضته
وسميته تنقيح الاصول والله تعالى مسؤول لان يمتع به يقال امتعه الله بكذا ومتعه بمعنى ابو زيد امتعت
بالشيء اي تمتعت مؤلفه وكاتبه وقاريه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم
اصول الفقه المذكور اولا اصول الشريعة وعنيت الى اصول الفقه لان التعريف لهذا القسم لا المطلق المقسم
اصول الشرع اي هذا الذي ذكر اصول الفقه او اصول الفقه ما هو فيكون خبر مبتدا محذوف او مبتدا
خبر محذوف وله اعتباران اعتبار انه لقب لهذا العلم واعتبار انه منقول عن مركب اضافي وله بكل اعتبار
تعريف وانما عرفته لان طالب كل علم ولا شك انه مشتمل على مسايل كثيرة ويضبطها جهة وحدة حقه
ان يعرفها بتلك الجهة لانه لو طلبها قبل ضبطها لم يامن ... ما يعنيه والاشتغال بما لا يعنيه وقدم المصنف
التعريف الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ما خوذ في التعريف اللقبي فقدم ليمكن
ليمكن ذكره في اللقبي بمنزلة البسيط من المركب ويجوز تانيثه باعتبار المعنى الاضافي لانه جمع وتذكيره باعتبار
المعنى اللقبي لانه مفرد كعبد الله علما ولذلك قال المصنف في الشرح فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتانيث
الضمير وقال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم و
اصول الفقه علم لهذا العلم ومشعر بابتناء الفقه الذي به النظام في الدنيا والنجاة في العقبى
عليه وهو صفة مدح قال المصنف في شرحه اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف
والمضاف اليه لانه لا بد في معرفة المركب من معرفة اجزائه ومفرداته من حيث يصح تركيبها قلت
ويحتاج الى معرفة الاضافة ايضا لانه بمنزلة الجزء الصوري واضافة اسم المعنى وما يشتق منه تفيد
اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف فاذن اصول الفقه ادلته الكلية
اي الاجمالية من حيث هي ادلته لكون الكتاب حجة بخلاف اسم العين فانه يفيد الاختصاص مطلقا
لا باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف الاصل في اللغة ما يبتنى عليه غيره ابتناء حسيا بمعنى ان يكون المبني
عليه وغيره حسيين لا بمعنى ان نفس الابتناء حسي لان ابتناء الشيء على غيره اضافة بينهما وهو امر
عقلي كابتناء السقف على الجدار او عقليا كابتناء الحكم على دليله وهذا مثال للابتناء العقلي لم
تفسيره كما قال المصنف وذكره لان الامور المعلومة في حد الفكر مادة له واصل مع ان ابتناء الفكر
عليه ليس حسيا لان كلا طرفيه عقلي ولا عقليا على تفسير المصنف ثم نقل الاصل في العرف الى معاني
اخر يقال للراجح بالنسبة الى المرجوح كما يقال الاصل الحقيقة بالنسبة الى المجاز ويقال للمستصحب
الباقي كما يقال في تعارض الاصل والظاهر فيما غلب نجاسته مثلا ان الاصل الطهارة والظاهر النجاسة

وللقاعدة الكلية كما يقال لنا اصل وهو ان الاصل يقدم على الظاهر وللدليل يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب واذا اضيف الى العلم فالمراد دليله ولو حمل الدليل على معناه اللغوي لم يحتج الى النقل الذي يوضحه الاصل وباضافته الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء عقلي وتعريفه بالمحتاج اليه كما في المحصول لا يطرد ومعنى الطرد انه كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود ومعنى العكس عكسه مع رعاية الكمية ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود ولكن ليس بواجب طرد جميع التعريفات كما في التعريفات الناقصة المراد منها تمييز شيء عن شيء معين فيكتفى في تعريفه بما يميزه عنه كما اذا اريد التمييز بين الاصل والفرع فعرف الاصل بالمحتاج اليه والفرع بالمحتاج وقد صرحوا في التعريفات الناقصة بجواز التعريف بالاعم اذا كان القصد امتيازه عن بعض ما عدا المعرف لانه اي لان الاصل لا يطلق على الفاعل اي العلة الفاعلية وفي عدم اطلاق الاصل على الفاعل نوع ضرر فان الفعل مترتب عليه ومستند اليه وهو معنى الابتناء والصورة والغاية والشروط مع ان هذا التعريف يصدق على هذه الاشياء لانها محتاج اليها وانما لم يذكر العلة المادية لان الاصل يطلق عليها كما يقال الخشب اصل هذا الباب والفقه معرفة النفس الانسانية ما لها وما عليها وهذا التعريف منقول عن الامام ابي حنيفة رح والمراد بمعرفتها تصورها لان الفقه ليس عبارة عن تصور وجوب الصلوة لانه من مبادي اصول الفقه ولا التصديق بوجوبها لانه من مسائل الكلام وانما المراد التصديق بكونها متعلقين بالافعال كقولنا شرب النبيذ حرام والبيع حلال و هذا الكلام يحتمل على خمسة معاني ثلثة منها مشتمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا لانها للاقسام اثنى عشر قسما لان ما ياتي به المكلف اي الحاصل بالمصدر كالهيئة التي تسمى صلوة اما واجب ان كان فعله اولى مع المنع عن الترك ومندوب بدون المنع وان كان تركه اولى مع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام و بدليل ظني مكروه كراهة تحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة تنزيه وان تساوى فعله وتركه مباح و المراد بالواجب هنا ما يشمل الفرض لان استعمال الواجب بهذا المعنى مشهور عندهم كقولهم الحج واجب بخلاف استعمال الحرام في المكروه تحريما فانه نادر والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فالاقسام ستة ولكل واحد منها طرفان طرف الفعل اي ايقاع المعنى المصدري وطرف الترك اي عدم ايقاعه وانما فسر المصنف الترك بعدم الفعل لانه لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام فعل الواجب فيفسر بذلك ليصير قسما آخر وح صارت الاقسام اثنى عشر قسما فاذا عرفت ذلك فنقول يحتمل ان يكون المراد بها ما ينتفع النفس به وما يتضرر به في الآخرة لا في الدنيا من اللذات والآلام لان الفقه من العلوم الدينية والنفع والضرر انما يستفاد من اللام الذي للملك ومن على الذي للاستعلاء وح اما ان يراد بهما الثواب والعقاب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام

والمكر

والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل الباقي في شيء من القسمين وهي الباقي ترك الحرام وهو باعتبار انه عدم مباشرة الحرام لا يثاب ولا يعاقب والا لكان احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه وانما يثاب عليه باعتبار انه واجب فانه لا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه واما ان يراد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني و التسعة الباقية من القسم الاول واما ان يراد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه والعشرة الباقية مما لا يثاب عليه ويحتمل ان يكون المراد بها ما يجوز لها وما يجب عليها ونعني بالجواز عدم منع الفعل والترك فيناسب الامكان الخاص ويقابل الوجوب ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما يجب عليها بقي فعل الحرام وترك الواجب خارجين عن القسمين او يراد بها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان جميع الاقسام ونعني بالجواز هنا عدم منع الفعل فيناسب الامكان العام ويقابل الحرمة الشاملة للحرام وكراهة التحريم والحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ويراد في هذا التعريف عملا ليخرج كل عنقادات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق الباطنة والملكات النفسانية كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحوها فيخرج الكلام والتصوف لا حاجة اليه او الى ما قبله ويكفي احدهما ومن لم يزد عملا كابي حنيفة رح اراد الشمول للاقسام الثلثة من الاعتقاديات والوجدانيات والعمليات فيسمي كلها فقها اكبر وقيل الفقه العلم جنس بالاحكام الشرعية يجوز ان يراد بالحكم الحكم المصطلح وح يخرج العلم بما سوى خطاب الله المتعلق الى آخره الشرعية اي المنسوبة الى الشرع باعتبار كون تعلقها مستفادا منه ومتوقفا عليه لا باعتبار كون وجودها منه لان وجودها متحقق قبل الشرع لكونها قديمة واحترز به عن الاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث الفرعية العملية متعلقة بكيفية عمل واحترز به عن الاحكام الشرعية النظرية التي لا تتعلق بكيفية عمل كالعلم بكون الادلة الاربعة حججا فعلى هذا يكون قوله الشرعية العملية مكررا باعتبار دلالة الاحكام عليها تضمنا من ادلتها اي العلم الحاصل من ادلة الاحكام المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة فقوله من ادلتها متعلق بالعلم لا بالاحكام والاخراج علم المقلد عنه لانه علم بالاحكام الحاصلة من ادلتها التفصيلية اي كل حكم حكم يستنبط عن دليل دليل منها عند الحاجة واحترز به عن الادلة الاجمالية كقولهم يجب بالمقتضي ولا يجب بالنافي فان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او لعدم وجوبه لوجود المنافي ليس من الفقه قال المصنف وقد زاد ابن الحاجب على هذا التعريف قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر وفيه نظر لان هذا القيد للاحتراز على قول من قال ان الاحكام قد تعرف من الادلة ضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام

وعلى قول من لم يقل به يكون هذا القيد للتصريح بما علم التزاما او لدفع توهم من يتوهم انه ما كان من الاحكام عن الادلة
يكون ضروريا ونظريا وللبيان لا للاحتراز قيل الفقه من باب الظنون فكيف اطلق العلم عليه واجيب بجواب
مشهور وهو ان هذا الحكم مظنون وكل مظنون يجب العمل به فهذا الحكم يجب العمل به فهذه النتيجة حاصلة بدليل
قطعي احدى مقدمتيه وجدانية والاخرى اجماعية او استدلالية وهذا الجواب سهو لان اطلاق الحكم وارادة
وجوب العمل به تجوز ولا قرينة تدل عليه ولان الحكم بوجوب العمل به مستفاد من هذا الدليل الاجمالي لا من التفصيلي
بل الصواب في الجواب ان يقول ان الشارع جعل مناط الحكم شيئين ما يكون وصفا خارجا عن محل الحكم كحرمة الشاة
المذكاة المشتبهة بالميتة فانها لامر خارج عن محلها وهو الاشتباه وما يكون كذلك كحرمة لحم الخنزير فان حرمته
لكونه لحم الخنزير لا لامر خارج عنه وظن المجتهد من القسم الاول فان الشارع جعله مناطا للحكم بالاجماع
الدال عليه الدلائل العقلية بل بالضرورة من الدين ووجود الظن معلوم قطعا فوجود معلومه يكون معلوما قطعا
لكن على قول من قال كل مجتهد مصيب مقطوع في علم الله تعالى وعلى قول من قال ان المصيب واحد مقطوع به بالنظر الى الدليل
والحكم قيل خطاب الله تعالى يدخل فيه جميع الخطابات وهو في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام نقل الى
الكلام الموجه للافهام وباضافته الى الله خرج خطاب غيره اذ لا حكم الا لله وانما وجب طاعة الرسول صلعم
والسيد بايجاب الله اياها المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك لكن دخل فيه ما ليس بحكم نحو القصص الكاشفة
عن افعال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم نحو قوله تعالى الله خلقكم وما تعملون فاخرجه بقوله بالاقتضاء
اي باقتضاء الفعل مع المنع عن الترك وبدونه وباقتضاء الترك مع المنع عن الفعل وبدونه او التخيير اي اباحة الفعل
والترك اذ ليس في قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اقتضاء ولا تخيير وانما هو اخبار بحال له به ومن لم يزد قوله
بالاقتضاء او التخيير قال قيد الحيثية مراد وهي من حيث هي افعالهم وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة النقض
من حيث هي افعال المكلفين قيل لو قال بفعل المكلف لكان احسن ليتناول ما لا يعم من احكامه كخواص النبي
واجيب بان المراد متعلقة بفعل وافعالهم والا لزم ان لا يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال
وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك لو لم يكن المراد من افعال المكلفين توزيع الجمع على الجمع وزاد البعض اي بعض العلماء الوضع
اي وضع الشارع ليدخل الحكم بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم فلله تعالى في الزاني
حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا له والشرطية اي جعل الوصف شرطا للحكم كالطهارة فانها شرط للصلوة
ونحوها كالمانعية اي جعل الوصف مانعا للحكم وهو ما يستلزم حكمه يقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص
فان كون الاب سببا لوجود الابن مقتضى لان لا يكون سببا لعدمه فوجود المانع مستلزم لعدم الحكم كما ان عدم الشرط
مستلزم لعدم الحكم فان كون الشيء سببا وشرطا ومانعا من احكام لا اقتضاء فيها ولا تخيير فيخرج عن الحد مع انها
جبران

من

معلوم

بالتخيير

من اقوال المحدود فبطل عكس الحد فقال بالاقتضاء او الوضع ومنهم من لم يزد هذا القيد وادعى ان هذه الاحكام
اما يمنع خروجها عن الحد واما يمنع كونها من المحدود اما الاول فبان يقول ان خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء او
التخيير اذ معنى جعل الزنا سببا للوجوب هو وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا لصحة البيع هو جواز
الانتفاع بالمبيع عندها وحرمته بدونها فالمراد بالاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل
الثاني واما الثاني فبان يقال نحن لا نسمي هذه الامور احكاما وان سماها غيرنا احكاما ولا مشاحة في الاصطلاح
قال المصنف الخطاب تكليفي ووضعي وهو الخطاب بان هذا سبب لذلك او شرط ولما ذكر التكليفي في قوله بالاقتضاء
او التخيير وجب ذكر الوضع بزيادة الوضع وبعضهم لا يزيده لانه داخل في التكليفي كما بيناه قال لكن الحق هو الاول
لان المفهوم من الوضعي تعلق شيء بشيء والمفهوم من التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الاخر في صورة لا يدل على اتحادهما
وفيه نظر لان الخصم يمنع كون الوضعي حكما وان سلم يمنع كونه خارجا عن التعريف كما بينا بل التكليفي اعم من الوضعي لانه
منقسم الى الصريح والضمني ويجب تغاير مفهوميهما الذي يكون مفهوم الخاص يغاير مفهوم العام وقوله لان المفهوم
من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء ليس بمستقيم اذ ليس الخطاب نفس التعلق وانما المفهوم منه الخطاب
بتعلق شيء بشيء بكونه دليلا عليه او سببا له او شرطا او مانعا قيل الحكم هو الخطاب والدليل هو الخطاب
فيكون معنى حد الفقه ان الفقه هو العلم بالخطاب الحاصل من الخطاب النفساني الحاصل من الخطاب اللساني
وبعضهم اي بعض الاشاعرة من المتاخرين عرف الحكم الشرعي بهذا فقال الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الخ الاحكام
بين الاشاعرة في ان هذا التعريف تعريف للحكم الشرعي الا انه ذكر في بعض كتبهم ان الحكم خطاب الله تعالى الخ اشارة
الى ان الحكم الشرعي المعهود بينهم وصرح في بعضها بالشرعي فتوهم المصنف ان هذا التعريف تعريف للحكم عند بعضهم
والحكم الشرعي عند آخرين وتوهم المصنف ايضا ان الحكم على تقدير كون هذا التعريف تعريفا للحكم الشرعي اسناد
امر الى آخر لا خطاب الله تعالى الخ والا لكان ذكر الشرعي مكررا لان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا
ما يتوقف على الشرع والا لكان الحكم من المحدود لدخول مثل وجوب الايمان فيه مع انه من المحدود الاتيان ولم لعدم توقفه
على الشرع وفيه نظر لان ذكره لدفع هذا التوهم والفقهاء يطلقونه اي الحكم على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة
وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى مجازا لغويا حيث اطلق المصدر
اي الحكم على المفعول اي المحكوم به كالخلق على المخلوق لكن لكثرة استعماله بهذا المعنى صار حقيقة اصطلاحية
يرد عليه اي على تعريف الحكم بالخطاب لا يعني لفصل قوله يرد عما قبله وصوابه وصله به بالفاء ان الحكم المصطلح
عند الفقهاء ما ثبت بالخطاب لا هو نفس الخطاب والمقصود تعريف الحكم المصطلح بينهم والجواب لا نسلم ان الحكم ليس
نفس الخطاب بل هو نفسه فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه

تام

[illegible marginal notes]

صفة لجواز تعلقه بالمعدوم كما يقال شريك الباري ممتنع فان هذا القول موجود متعلق بالممتنع فلو كان
صفة حقيقية لكان شريك الباري متصفا بصفة وجودية وهو محال فالحكم اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا
واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ولذلك يجعلون
اقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم واخرى الوجوب والحرمة وتارة الوجوب والتحريم كما في مختصر الشيخ ابن
الحاجب فان قلت الايجاب مقول لمن يفعل والوجوب مقول لمن ينفعل وهما جنسان مختلفان فلا يجوز ان
يتحدا بالذات قلت لا يجوز ذلك في الحقائق المتأصلة في الوجود لا في الماهيات الاعتبارية التي تختلف باعتبار
اختلاف الاعتبارات ولئن سلمنا ان الحكم ليس نفس الخطاب بل ما يثبت به نقول كما اريد بالحكم ما حكم به كذلك
اريد بالخطاب ما خوطب به فيجوز تعريف احدهما بالآخر وايضا يخرج عن التعريف ما يتعلق من الخطاب بفعل الصبي
اذ الصبي غير مكلف وقد اجيب بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب
اداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف بان ذكر الاصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها
مندوبة واما تعلق الحق بمال الصبي او ذمته فهو حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مرتب عليه لكن هذا الاعتراض
لكن هذا الاعتراض لا ينافي على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فان مذهبه ان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا
وجوب اداء الحق من ماله وذلك يجب على الولي فينبغي ان يقال الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال العباد ليدخل
في التعريف ما يتعلق بفعل الصبي ويخرج عن التعريف ايضا ما ثبت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى الا ان يقال
استثناء مفرغ اي يخرج ما ثبت بالقياس في جميع الاوقات الا وقت ان يقال يدرك بالقياس ان الخطاب
ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس اذ القياس مظهر للحكم لا مثبت له وكذا حكم السنة والاجماع فان كلا منهما كاشف
عن الخطاب ومعرف له وايضا يخرج عن تعريف الحكم نحو آمنوا وفاعتبروا من الاحكام المتعلقة بافعال القلب
كوجوب الايمان اي التصديق وكوجوب الاعتبار اي القياس فان التعريف غير شامل لها لان الظاهر من افعال
المكلفين افعال الجوارح مع انها احكام ويقع التكرار بين العملية المذكورة في حد الفقه وبين المتعلق بافعال
المكلفين لانه يصير معنى حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار
اما في قوله بافعال المكلفين او في قوله العملية الا ان يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب فلا يخرج مثل
وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم فاندفع الاشكال الاول ونعني بالعملية ما يختص بالجوارح فلا يكون
ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح والاحكام الشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع
وانما ندرك بورود سواء كان الخطاب في عين الحكم او في صورة يحتاج اليها الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها
شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه المذكور بناء على التفسير

مالحاكم

الذي ذكر للشرعية حسن كل شيء وقبحه من الافعال المتعلقة باحكام الله تعالى سواء كان الحكم تكليفيا
او وضعيا عند نفاة كونهما عقليين فان عندهم حسنه وقبحه شرعيان فيكون تعريف الفقه على راي
الاشاعرة شاملا للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اي بوجوبهما او بندبهما وقبح البخل والتكبر
اي بحرمتهما او كراهتهما ونحو ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم مع انها ليست من علم
الفقه وانما هي من علم الاخلاق وفيه نظر لانها خرجت بقوله في حد الفقه العملية بالمعنى المذكور ولا يرد
عليه اي على حد الفقه التي لا نعلم كونها من الدين ضرورة او ما معناه كما ذكر الامام في المحصول وقال
الفقه في اصطلاح العلماء عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم
كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم قال المصنف اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما
فقيها وليس كذلك وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك لو كان المراد مجرد العلم بهما وليس كذلك وانما المراد ان
العلم بوجوبهما من جملة الفقه وله مدخل فيه واعتبار في فقاهته فلا يلزم تلك الملازمة فانها منه اي من الفقه
وليس المراد بالاحكام بعضها ولئن قل البعض كمسئلة واحدة حق العبارة ان يقول وان كثر وجوابه
ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها
بل العالم بماية مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ولكن اذا كان اصطلاحهم على ان العالم
بضروريات الدين المشتهرة منه بحيث يعلم كل احد ليس من الفقه فلا بد من زيادة هذا القيد ولا مشاحة
في الاصطلاح ولنبين اعتراض المصنف على ذكر التعريف والجواب عنه فنقول ليس المراد بالاحكام الكل
المجموعي لان الحوادث لا تكاد تتناهى لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا باقية وان كانت
متناهية بانقضائها فلا نعلم جميع احكامها ولا الكل العددي اي كل واحد واحد بما دخل في المجهول مفصلا
لان مالكا رحمه الله فقيه وقد سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري ولا بعضها الذي نسبته
الى الكل من الكسور المضافة اليه كالنصف وغيره لان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل مستلزم للجهل
بكمية الكسور المضافة اليه ولما اجاب الشيخ ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ
لذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعلم على اي قدر من
الاستعداد يطلق عليه التهيؤ القريب ولما فسر اصحاب الشيخ التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد
حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه اسبابه وشرائطه التي يتمكن من تحصيلها وبكيفية الرجوع اليها في معرفة
الاحكام وهذا مضبوط غير مجهول رد المصنف هذا التفسير بثلاثة اوجه كلها مردود الاول ان العلماء المجتهدين
لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام من صورهم وللخطاء في الاجتهاد فلا يحصل العلم بالحكم ورد بان ذلك لا ينافي
التهيؤ بالتفسير المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لورود المانع وغير ذلك الثاني ان حكم بعض الحوادث
ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وذلك اذا لم يرد به نص ولا اجماع ورد بان معناه ملكة يقتدر

مفهوم

بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها جايز شايع في الكلام وواقع في العرف وليس المراد
بالاحكام بعضها مطلقا والا لزم ان يكون المقلد فقيها اذا عرف بعض الاحكام بالاستنباط عن ادلتها لانه
ليس المراد بالمقلد العامي وانما المراد منه من لم يبلغ درجة الاجتهاد لكن يمكن له الاجتهاد في بعض المسايل
مع انه ليس بفقيه اجماعا والجواب ان المراد من الادلة العامات ولا يعلم شيا من الاحكام بالاجتهاد الا
مجتهد جازم بوجوب العمل بموجب ظنه وكل حكم يجب العمل به قطعا علم انه حكم الله بخلاف المقلد فانه يظن
ظنا لا يؤدي الى علم لعدم وجوب العمل بظنه عليه اجماعا بل هو اي الفقه العلم بكل الاحكام يخرج العلم
ببعضها ولكن يخرج منها العالم بكل والصريح تلك المذكورة كما اذا ظهر نزول الوحي به ويلزم ان لا يسمى فقيها
مع انه فقيه الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها احتراز عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد وبكل الاحكام
التي انعقد الاجماع عليها من ادلتها ولا يخرج به فقه الصحابة في زمن الرسول صلعم لعدم الاجماع في زمانه
لان المراد الفقه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن ثمه اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان
ثمه اجماع فالمسايل الاجماعية من الفقه لا المسايل القياسية لانها نتايج الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا
مستنبطة بالاجتهاد ويتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقف كون الشخص فقيها عليها لزم الدور
فلا يشترط في الفقه العلم بالمسايل القياسية بالنسبة الى المجتهد الاول ولا بالنسبة الى المجتهد الثاني اما بالنسبة
الى الاول فظاهر واما بالنسبة الى الثاني فلان المجتهد له التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسايل القياسية باجتهاده
وانما يجب عليه ان يعرف اقوال المجتهدين في المسايل القياسية لئلا يقع في مخالفة اجماع مع ملكة الاستنباط
الصحيح منها اي من الادلة لانه لو لم يكن العلم بكل الاحكام مقرونا بتلك الملكة لا يكون فقها وانما قيد الاستنباط
بالصحيح لان الاستنباط الفاسد لا يحصل منه الفقه وان كان يفضي اليه اتفاقا ويحتمل ان يكون الضمير في منها
راجعا الى الاحكام اي الاستنباط للفروع القياسية عن تلك الاحكام والاول هو الوجه وفي هذا التعريف تعسفات
منها ما ذكرت ومنها انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه مع انها عندهم معظم مسايل
الفقه ولو قيل انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وح يكون الفقه
بالنسبة الى كل مجتهد مختلفا ومنها انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة لزم ان لا يكون بعض الصحابة
فقيها لعدم ظهور الوحي عليهم وان اريد الظهور الغالب الشايع لزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الاحاد
من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على اكثرهم ولما ذكر ان اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه اراد ان يبين
ما يبتني عليه الفقه اي شيء فقال واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا اي
القياس فرعا للثلثة اذ العلة فيه اي في القياس مستنبط من مواردها اي موارد الثلثة فيكون الحكم
بالقياس ثابتا بتلك الادلة الثلثة وان القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم فالقياس
اصل بالنسبة الى الحكم فرع بالنسبة الى الثلثة بخلاف الثلثة فانها اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم

فان

فان قلت يلزم من ذلك ان لا يكون الاجماع اصلا لانه مفتقر الى السند قلت جوابه ان الاجماع انما يحتاج الى
السند في تحققه لا في دلالته على الحكم فان المستدل به لا يحتاج الى ملاحظة السند بخلاف المستدل
بالقياس فانه لا يمكن الاستدلال به بدون ملاحظة واحد من الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها
وايضا الاجماع يثبت امرا زايدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيده
بل قد يفيد نقصانا كما اذا كان حكم الاصل قطعيا وحكمه ظني فالمستنبط من الكتاب كقياس حرمة اللواطة
على حرمة وطي المراة في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة
هي الاذى يقال آذاه يؤذيه اذى واذاة واذية والمستنبط من السنة كقياس حرمة قفيز من
الجص بقفيزين منه على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين منها الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا
بمثل يدا بيد والفضل ربوا والمستنبط من الاجماع كقياس وطي الحرام على وطي الحلال في حرمة المصاهرة
كقياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطيها والحرمة في المقيس عليه ثابتة بالاجماع
ولا نص فيه وانما النص في امهات النساء وطي اصول الفقه باعتبار الاضافة شرع في تعريفه باعتبار
انه لقب لهذا العلم فقال وعلم اصول الفقه فايدة اضافة العلم اليه ليدل على ان المراد ههنا العلم
بان اصول الفقه مرة يطلق على المعلوم من المسايل ومرة يطلق على العلم بها فاضاف العلم
اليه ليدل على ان المراد ههنا العلم لا المعلوم ويكون من باب اضافة العام الى الخاص العلم بالقواعد
الكلية وهي القضايا الكلية التي تصير مقدمتي الدليل على مسايل الفقه كالاستدلال على مسايل الفقه
بالقياس الاقتراني كالشكل الاول فكبراه هي من القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل
على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت وكالاستدلال عليها بالقياس
الاستثنائي كالملازمات الكلية مع وضع الملزوم فالملازمات الكلية هي القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت
لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس يدل على ثبوت هذا
الحكم فيكون ثابتا لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان
شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فلذلك قال بعد ذلك فيبحث بالفاء الدالة على هذا
واما صغراه فسهله الحصول عند الاستدلال التي يتوصل بها اليه اي بتلك القواعد الى الفقه
ومعنى التوصل ضم القواعد الكلية كبرى الى الصغرى ليخرج المطلوب وهو الفقه من القوة الى الفعل
والمراد من التوصل التوصل القريب المستفاد من الباء السببية ومن اطلاق اضافة التوصل الى الفقه وحترز
به عن قواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبتوسط ذلك يقتدر
على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ويتوصل بذلك الى الفقه على وجه التحقيق اي تحقيق الحكم
واثباته قال المصنف هذا احتراز عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة

الى مسايل الفقه لكن لا على وجه التحقيق وفيه نظر لا بالاثر لان قواعد يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا
وانما يتوصل بها الى حفظ حكم حكم مستنبط او دفع احكام لان الجدل اما مجيب بحفظ وضعا او معترض
برفع وضعا ونسبته الى الفقه وغيره على السوية وان كثر فيه مسايله فيبحث بناء على هذا التعريف
فيه اى في اصول الفقه عن احوال الادلة المذكورة في حده وفي بعض النسخ عن الادلة وهو على حذف المضاف
اى عن احوال الادلة لان البحث في كل علم ليس عن نفس الموضوع بل عن العوارض الذاتية للادلة وهي
على ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام وهي تقع محمولات
للقضايا التي هي مسايل هذا العلم ومنها ما ليست مبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي
مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد ونحوها وهي تقع اوصافا وقيودا للموضوع لتلك
القضايا كقولك الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا
نحو العام يوجب الحكم قطعا وقد تقع محمولا نحو النكرة في سياق النفي عامة ومنها ما ليس كذلك
ومما يتعلق بها اى بالادلة الاربعة وهي الادلة المختلف فيها وادلة المقلد والمستفتي وما يتعلق بالادلة
الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه ويلحق به اى بالبحث المذكور الدال
عليه قوله فيبحث عما يثبت بهذه الادلة ومعنى اللحوق ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة
ويكون موضوع هذا العلم الادلة والاحكام التي هي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة
معا باعتبار كيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا ويحتمل ان المراد ان موضوع هذا العلم الادلة فقط
والبحث عن الاحكام باعتبار انه من لواحق هذا العلم والصحيح الاحتمال الاول لان المباحث المتعلقة
بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى الاحكام فجعل
احدهما من المقاصد والاخر من اللواحق ترجيح من غير مرجح وكون مباحث الادلة اكثر واهم لا يقتضي ان
يكون مرجحا قال المصنف وهو الحكم والبحث عما يتعلق به اى بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم
عليه ان اريد بالحكم الخطاب المذكور فالمراد بثبوته بالادلة ~~الادلة~~ الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة
وان اريد به اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته لا يكون بكل الادلة بل ببعضها فان القياس
مظهر لا مثبت وفيه نظر لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ويجوز ان يكون الامارة حادثة دالة
على القديم كالعالم للصانع وثبوت الحكم بالادلة يجوز ان يكون بكلها او ببعضها فوضع الكتاب فيه بناء
على ان البحث فيه انما هو عن احوال الادلة والاحكام والمراد بوضع الكتاب وضع مفاصله ليخرج عنه
المباحث المتقدمة لانها ليست من المقاصد على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهو مرتب
على اربعة فنون اركان باعتبار الادلة الاربعة وجعل باب الترجيح والاجتهاد تتمة وتذييلا لركن
القياس الركن الاول في الكتاب اى القرآن وهو في اللغة القراءة لقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه

اى فاتبع قراءته وغلب باعتبار الاستعمال على المقروّ به واما تفسير الكتاب به لانه اشهر لفظ
الكتاب واظهر وغلب على القرآن من بين الكتب في عرف الشرع كما غلب الكتاب على كتاب سيبويه
في عرف اللغة وهو اى القرآن ما نقل الينا بين دفتي المصاحف خرج به ساير الكتب السماوية والاحاديث النبوية
والالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لانه لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف تواترا اى نقلا متواترا
في متون المصاحف وصدور الحفاظ وخرج به ما نقل بطريق الآحاد كالقراءات الشاذة لان القرآن
مما يتوفر الدواعي على نقله لاشتماله على التحدي والاعجاز ولانه اصل ساير الاحكام والعادة تقتضي
بالتواتر في تفاصيل مثله وكذلك فما لم ينقل متواترا علم انه ليس قرآنا قطعا واما البسملة فمذهب ابي حنيفة
على ما نقله القدماء انها ليست من القرآن الا ما تواتر انه بعض آية من قوله تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم
فقيد بلا شبهة في غير هذا الكتاب احترازا عنها وبعض اصحابه من المتأخرين قالوا انها في اوايل السور
آية من القرآن نزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط المصحف من غير انكار من السلف
مع مبالغتهم في التوصية بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم النقط ايضا وعند الشافعية
آية من كل سورة في عددهم مائة وثلث عشر آية من السور وجاز تكررها في اوايل السور لانها نزلت في
نقلت كذلك وعند الحنفية آية واحدة فان قلت لو وجب تواتر الكفر في البسملة لاحدى الطائفتين
الاخرى لانه ان تواتر لزم ان يكون انكاره نفيا للضروري علم من القرآن وكل منهما مظنة التكفير قلت
انما يلزم التكفير لو كان في كل من الطرفين لا يقوم شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال اما اذا
قوي عند كل طائفة الشبهة من الطرف الاخر فلا يلزم التكفير واعلم ان قوله ما نقل ان ابقي على عمومه
بحيث يشمل الكل والبعض يكون مناسبا لغرض الاصولي لان غرضه تعريف القرآن الذي هو دليل الفقه
الا انه يدخل فيه الحرف والكلمة من القرآن مع انه لا يسمى قرآنا وان خص بالكلام التام خرج ما ليس بكلام مع
انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان جعل التعريف تعريفا للمجموع الشخصي
لا للمعنى الكلي لا يرد عليه شيء لكن لا يناسب غرض الاصولي فان قلت هذا حد للشيء بما يتوقف معرفته عليه
لان المصحف ليس الا ما كتب فيه القرآن ولا يتميز عن ساير الصحف الا بما يكتب القرآن فيه فالعلم بان هذا
مصحف فرع تصور القرآن فتعريفه به دوري فاجاب عنه بقوله ولا دور لان المصحف معلوم في العرف
بوجه من الوجوه فلا حاجة الى تعريفه بان يقال ما كتب فيه القرآن فان قلت اذا كان التعريف تعريفا
لماهية الكتاب فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على ماهية القرآن فيلزم الدور فاجاب
عنه بقوله وليس هذا التعريف تعريفا لماهية الكتاب بل هذا تشخيصه وتمييزه بخواصه في جواب اي
كتاب تريد فان لفظة اي يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره وح يجوز في معرفة المصحف
الاكتفاء بالعرف والاشارة وغير ذلك ولا حاجة الى معرفة ماهيته فلا يلزم الدور ولا تعريف ماهيته

القران كما ذكرنا في الكتاب لكن ماهية القران بل ماهية الكتاب فذكر احدهما يغني عن ذكر الاخرى
لان القران يطلق بالاشتراك اللفظي على الكلام الازلي التي هي صفة قديمة ليست من جنس
الحروف والاصوات ولا يختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق باحد الازمنة الثلثة الا بحسب
التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة لقوله عليه السلام القران كلام الله غير مخلوق الحديث
وعلى المقروء وهو الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الحروف ويسمى هذا اللفظي ايضا القران وكلام الله
على معنى انه عبارة عن ذلك الكلام الازلي ودال عليه لهذا التعريف بتعيين احد محتمليه وهو
المقروء وانما يعتنيه الاصولي لان الاحكام في نظره منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي فجعل
القران اسماله واعتبر في تفسيره ما يميز عن الكلام الازلي وعلى هذا التمييز يحصل بمجرد ذكر
النقل فلا حاجة الى باقي القيود وانما ذكرها لان التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف
فذكرها ليحصل المساواة ويمكن ان يجاب بوجه اخر وهو ان المتعارف من الكلام بينهم ثلثة اقسام
ما نقل بين الدفتين متواترا وما نقل غير متواتر نحو ثلثة ايام متواليات ولم ينقل كالمنسوخ تلاوته
واريد تخصيص الاسم بالقسم الاول ليعلم ان ذلك هو الدليل في دين الاسلام وعليه مدار الاحكام
على ان الشخص الحقيقي لم يحد لان معرفته لا يحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة اليه او بالتعبير عنه
باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لانه مشتمل على المقومات لا المشخصات فالحد انما يكون للحقايق الكلية وحد
فالقران ان كان عبارة عن المشخص القايم بلسان جبريل عليه السلام لا يقبل الحد لكونه شخصا فالحد لا يفيد
تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة نعم
بجواز ان يحد الشخص بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص
بل عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف القايلين وهو الحق لان ما يقرؤه كل واحد منا
هو القران القايم بلسان جبريل ولو كان عبارة عن ذلك القايم لكان الاخر مثلا له لا عينه ضرورة ان
الاعراض يتشخص بمحالها ويتعدد بتعددها ويبلغ بواسطة المشخصات الى حد لا يمكن تعددها
الا بتعدد المحال فاذا انضاف اليها تشخص الالفاظ صار شخصا حقيقيا فعلى هذا التقدير يكون لقوله
على ان الشخص لا يحد تاويلان احدهما ان الشخص الحقيقي كما انه لا يقبل الحد لما ذكرنا من انه لا يمكن معرفته
الا بالاشارة ونحوها كذلك القران بهذا التفسير لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرا من
اوله الى اخره ويقال هذه الكلمات المترتبة بهذا الترتيب هو القران وثانيهما ان تسميته مثل هذا
المؤلف شخصا امر اصطلاحي وانما لا يقبل الحد لما ذكرنا الان من امتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة
اليه والقراءة من اوله الى اخره وقال ابن الحاجب الكتاب القران وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه
الظاهر ان التعريف للمجموع الشخصي لا للمفهوم الكلي لقوله منه اي من المنزل الا ان يقال المراد بسورة منه

من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلو الشان فيتناول كل القران وكل بعض منه وهو اقرب الى
غرض الاصولي كما ذكرنا قبل ان اراد بهذا التعريف التمييز ففيه اشكال لان كونه للاعجاز ليس لازما
بيّنا ولان معرفة السورة وهو بعض القران المترجم اوله واخره توقيفا يتوقف على معرفته فيلزم الدور
الجواب معلوم مما ذكرنا من ان المراد تصور مفهوم لفظ القران فلا دور او نقول لا نم توقف معرفة
السورة على معرفة القران لان المراد منها ما يترجم اوله واخره توقيفا من كلام منزل سواء كان قرانا او غيره
بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من ذلك المنزل وبهذا انحالة اي ابحاث
الكتاب المتعلقة بافادة المعنى ولها مزيد تعلق بافادة الاحكام كالخصوص والعموم والاشتراك وغير ذلك
لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير مما تبين في علم العربية مستوفي في بابين الاول في افادة المعنى
هذه الافادة شاملة للكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كان مباحث النظم
اليق به فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها يفيد
المعنى والثاني في افادة الحكم الشرعي وهو الغرض للاصولي لكنه موقوف على الاول فقدمه فيبحث
في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة وكل منهما حكم شرعي والله المبين

الباب الاول لما كان القران نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة
الى المعنى اربع تقسيمات لانه لا بد للفظ من وضع للمعنى واستعمال ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة
الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه باعتبار انه مستعمل
فيما وضع له او في غيره فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث
والا فهو الرابع قال المصنف المراد بالنظم ههنا هو اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القران نوع سوء
ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وفيه نظر لانا نقول انما
اختار غير النظم ههنا لان القران عبارة عن الكلمات المترتبة بترتيبه الخاص فلو غير ذلك الترتيب
بتقديم وتاخير ما بقي القران قرانا وهنا اطلق النظم في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص
والعام والمشترك وغير ذلك وانما اطلق على القران او نقول المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة
بالنظم بان تقع صفة لمفردات النظم الواقعة فيه لا صفة للنظم لان الموصوف وهو الخاص الى اخره
هو اللفظ لا النظم وانما اختير النظم للاحتراز عما قلنا ورعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات
بالدرر ثم قسم اللفظ الى اقسامه لا النظم حتى يلزم ما قيل من اطلاقه في هذا المقام على المفرد باعتبار
وضعه له هو مع ما يتعلق به من قوله بالنسبة الى المعنى وهو التقسيم الاول ثم باعتبار استعماله وهو
التقسيم الثاني ثم باعتبار ظهور المعنى عنه اي عن اللفظ وخفائه ومراتبهما وفي لفظ ثم دلالة على
ترتيب هذه الاقسام على الوجه المذكور قال المصنف انما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار استعمال

المعنى ثانيا على عكس ما اورده الامام فخر الاسلام لولا ان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه
اقول نسلم ان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه لكن تصورهما مقدم عليه كانه لوحظ اولا ظهور
المعنى وخفاؤه ثم استعمل اللفظ فيه فلكل منهما وجه ثم فى كيفيته دلالة عليه اى كيفية دلالة اللفظ على
المعنى المستعمل هو فيه سواء كان المعنى ظاهرا او خفيا بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل
عليه بالمفهوم فدلالة والا فاقتضاء وهذا معنى قول فخر الاسلام الرابع فى وجوه الوقوف على احكام
النظم التقسيم الاول الذى باعتبار وضعه لمعنى اللفظ ان وضع المراد بالوضع اعم من ان يكون وضعا
شخصيا او نوعيا للكثير والمراد بالكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين
معنيين فقط والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدات الكثرة او لامر مشترك فيه وحدات الكثرة
او لمجموع وحدات الكثرة من حيث هو المجموع فيتناول كل من الوحدات نفس الموضوع له او جزئيا من
جزئياته او جزءا من اجزائه وح يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد ولا يندرج فيه نحو زيد وعمرو
ورجل وفرس لان المعتبر الاجزاء المتفقة فى الاسم كاحاد المائة فانها بحسب جزئيات المعنى الواحد وضعا
متعددا بان وضع مرة لهذا المعنى واخرى لذاك مشترك كلفظ العين فانها وضعت للباصرة وتارة لعين الميزان
واللفظ بالنسبة الى المعنى بالتقسيم الاول ينقسم الى الخاص والعام والمشترك والماول عند فخر الاسلام واكثر
الاصحاب والمصنف اسقط الماول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثانى ينقسم الى
الحقيقة والمجاز والصريح والكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وبالتقسيم
الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء وهذه تقسيمات متغايرة
باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين ولا الاختلاف بين جميع اقسامها بل انما يكون الاختلاف بين الاقسام
الخارجة من تقسيم تقسيم وان وضع اللفظ للكثير وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة
لا بالنسبة الى معنى واحد كالعيون لافراد العين الجارية فانه عام وبالكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد وعمرو
لكثير غير محصور يخرج اسماء العدد والمراد بعدم الحصر ان لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد
معين وليس المراد به عدم دخوله تحت الضبط والعد بالنظر اليه والا لزم ان يكون لفظ السموات
موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير غير محصور مع ان الاول عام والثانى اسم عدد
فعام ان استغرق جميع ما يصلح اللفظ له وبهذا القيد لا يخرج العدد وانما يخرج بقوله غير محصور فان
لفظ المائة كما يصلح صلوح اسم الكلى لجزئياته مطابقة كذلك يصلح صلوح اسم الكل لاجزائه تضمنا فاعتبر
دلالة المطابقة ودلالة التضمن والا يستغرق جميع ما يصلح له فجمع منكر نحو رجال ونحوه مما فى معنى
الجمع وليس بجمع كالجماعة والقوم ولقائل ان يقول ان كان المراد بالاستغراق الاستغراق على سبيل

الشمول

الشمول وعلى سبيل البدل يلزم ان يكون الجمع المنكر عاما لانه يستغرق كل فرد على سبيل البدل وح يكون
فى قوله والا فجمع منكر فساد والجواب ان المراد بالاستغراق فى النكرة المنفية عموم النفى عن الاحاد
لا نفى العموم فى الفرد وعن المجموع فى الجمع بحيث لا يبقى واحد ولا جمع الا يتناوله النفى فهو شامل لقسمى
الاستغراق فيخرج الجمع المنكر ويدخل النكرة فان قلت النكرة المنفية كيف يكون عاما مع انها غير موضوعة
للكثير قلت انها موضوعة للكثير بالوضع الكلى لان الوضع قد يكون شخصيا كوضع لفظ معين لمعين
كما فى علم اللغة وقد يكون كليا كوضع قاعدة كلية يعلم منها مفردات كاسم الفاعل واسم المفعول وغير ذلك
كما فى علم الصرف او يعلم منها مركبات نحو تقديم الفعل على الفاعل والمضاف على المضاف اليه ويحتاج
فى ذلك الى علم النحو والنكرة المنفية من هذا القسم وكون عمومها عقليا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن
الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذكر الوضع الكلى وليست النكرة المنفية مجازا لانها انما استعملت فيما وضعت
له بالوضع الشخصى وهو فرد مبهم وعند فخر الاسلام وبعض المشايخ المعتبر فى العام انتظام جمع من
المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق ام لا فالجمع المنكر عندهم عام والمصنف لما
اشترط الاستغراق على ما هو اختيار الاكثر فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول
بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه بالمعنى الثانى وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر
فى قوله والا فجمع منكر الجمع الذى تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا ولكن عبارته
هذه يقتضى ان يكون كل مخصوص بالبعض بدليل العقل او النقل او غيرهما واسطة بين العام والخاص
سواء كان جمعا منكرا او نحوه وليس كذلك وان كان الكثير محصورا كالعدد والتثنية نحو رجلان
او ان كان اللفظ وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد شخصيا كزيد او نوعيا كرجل وفرس فان
الرجل والمراة نوعان مختلفان فى عرف الشرع لكل واحد منهما احكام ليست للاخر ثم المشترك ان
ترجح بعض معانيه بالراى يسمى ماولا فالمصنف اسقط الماول عن درجة الاعتبار فى التقسيم وادرج
الجمع المنكر وفخر الاسلام جعل الماول من اقسام اللفظ بالتقسيم الاول وفسر الماول بما يرجح
من المشترك بعض وجوهه بغالب الراى قال المصنف وانما اورد الماول فى القسمة لانه ليس باعتبار
الوضع بل باعتبار راى المجتهد وفيه نظر لان المراد بغالب الراى الظن الغالب سواء حصل من خبر
الواحد او القياس او التامل فى الصيغة كما فى ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة
ان الحكم بعد التامل مضاف الى الصيغة والصيغة هى الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات و
السكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هى اللفظ الموضوع والمراد بها هاهنا مادة اللفظ
وهى جوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها فلفظ ضرب لا يدل على معناه الا بوضع المادة و
الهيئة واورد على فخر الاسلام ايضا ان الماول قد لا يكون من المشترك وترجيحه قد لا يكون بغالب الراى

كالخفي والمشكل والمشترك اذا لحقها بيان بدليل قطعي والجواب ان كلامه ههنا في المأول الذي
من المشترك لا في مطلق المأول وان البيان اذا حصل بدليل قطعي يكون ذلك تفسيرا لا تاويلا ويكون
الموتين مفسر الاما ولا و ههنا قسمة اخرى غير ما ذكر فذكرها بقوله وايضا اي اخر ودجع قسمة
اخرى ههنا رجوعا الاسم الظاهر احترازا عن المضمر فان هذه القسمة غير واردة عليه وكذا اسماء
الاشارات ان كان معناه غير ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة قيل معناه ان نحو
الضارب اسم مشتق من الضرب ومعناه معنى الضرب مع الفاعل ونحو المضروب فان معناه معنى الضرب
مع المضروب واحترز بالقيد الاخير من المشتقات الدالة على الذوات المعينة باعتبار معاني معينة
التي على محل المعنى كاسماء الزمان والمكان والالة والمصدر الميمي اذ ليس معنى المقتل القتل مع المفعل
ولا معنى المفتاح الفتح مع المفعال لان التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او بالمفعول
سايغ شايع بخلاف التعبير عن المكان بالمفعل والمفعال وفيه نظر لان هذا التفسير انما يصدق على
صفة يكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون باحدهما لا بالافعل
والفعلان وغيرهما اذ ليس معنى الابيض والافضل هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى
العطشان هو العطش مع الفعلان ثم قيل ولئن منع ذلك يمنع باقي المشتقات كاسم الزمان والمكان
والالة فان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان معنى الابيض هو
البياض مع الافعل اقول وفيما قيل اولا وثانيا وثالثا نظر لان المراد بوزن المشتق ان كان لفظ ما
يوزن به المشتق فليس معنى الضارب غير معنى الضرب مع لفظ الضارب وان كان المراد به موزونا
يوزن به المشتق يكون حاصله ان معنى الضارب غير معنى الضرب مع معنى الضرب ومن يقوم به
الضرب وهذا فاسد لا فايدة فيه ويمكن ان يقال مراده بقوله ان كان معناه معناه التضمني والذي قال
غير ما وضع له المشتق منه ولم يقل غير معنى المشتق منه لدلالته على ان المراد بمعنى المشتق منه معناه
المطابقي وللاشارة ايضا الى ان المراد بمعنى المشتق المعنى التضمني ومراده بقوله وزن المشتق وزنه
الدال على القايم به المعنى وهو الذات المبهمة ويكون قوله مع وزن المشتق حالا من فوق معناه وهذا ايضا
يدل على ان المراد بقوله معناه معناه التضمني فيخرج من الحد نحو اسم الالة ويدخل فيه نحو الابيض ولكن
في دخول الصفات الدالة على النسبة في الحد نحو التامر واللابن تعسف وكذا في تقييد قوله مع وزن
المشتق بما ذكرت تعسف فايدة الاشتقاق ثلثة بحدا باعتبار العلم مع اشارة الى العمل كما حده
الميداني في نزهة الطرف بقوله الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب وفي
اختيار التركيب على اللفظ اشارة الى ان هذا الحد حد للاشتقاق الاصغر فانه يعتبر فيه الموافقة
في الحروف الاصول مع الترتيب الدال عليه التركيب وتحد ثالثة باعتبار العمل كما يقال هو ان تاخذ

من اللفظ ما يناسبه في التركيب ثم المشتق قد يطرد وذلك اذا اعتبر ان وجود معنى الاصل في محل
التسمية كاسم الفاعل والصفة المشبهة واسم الزمان والمكان والالة ولذلك لا نفهم معنى الضارب
بدون معنى الضرب وعلى هذا القياس الباقي وقد لا يطرد وذلك اذا اعتبر انه غير داخل في التسمية
وانما هو مصحح للتسمية مرجح لها من بين الاسماء نحو القارورة فانه يفهم منه الظرف المخصوص من الزجاجة
وان لم يفهم منها معنى القرار الذي هو مشتقه في اللفظ والا يكن كذلك فان تشخص معناه بالوضع او
الاشارة فعلم نحو زيد وهذا الرجل والا يتشخص معناه فاسم جنس كرجل وفرس وحيوان وههنا اي
العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصلح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة
قسيما لاسم الجنس وفي جعله العلم مشتقا نظر لانه ان كان مرتجلا فلا يكون مشتقا وان كان منقولا
فانما هو مشتق باعتبار معنى المنقول عنه لا باعتبار معناه علما او لا يكونان مشتقين كزيد ورجل
ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او اريد المسمى معه اي مع القيد فمقيد
كلامه يدل على ان المطلق نفس المسمى من غير قيد وليس كذلك لان المراد بقوله هو فيختص برد فيه فرد من هذا
المسمى بلا قيد بشيء من العوارض وبيان ذلك ان اسم الجنس موضوع لكل فرد من افراده الخارجية على وجه
الاشتراك فيكون اطلاقه على الفرد الخارجي بالحقيقة كاسد ولذلك حد المطلق الشيخ ابن الحاجب
بانه ما دل على شايع في جنسه ومعنى ذلك كونه حصة محتملة على حصص كثيرة مما يندرج تحت امر
مشترك من غير تعيين ويحتمل ان يريد بالمسمى فردا او الجنس من غير قيد كما بينا وبه يندفع الاعتراض واما
الموضوع للحقيقة الذهنية المتحدة الغير المتناولة غيرها فهو علم الجنس فيكون اطلاقه على الفرد الخارجي
بالمجاز كاسامة فاذا قلت هذا اسامة مقبلا كان مجازا وهذا هو الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس
او اريد من اسم الجنس اشخاصه كلها فعام وذلك اذا وقع في سياق النفي او دخله حرف التعريف ولم يكن
معه قرينة دالة على انه بعض مجهول او معين وذلك لان الالفاظ المفردة موضوعة بازاء الماهية
الخارجية لا الذهنية فاما ان يكون لجميع افرادها او بعضها اذ لا واسطة بينها في الخارج وليس المراد
بعض الافراد لعدم قرينته فوجب لجميع الافراد وان اريد منه بعضها اي بعض اشخاصها حال كونه
معينا فمعهود او ان اريد بعضها منكرا فنكرة اي النكرة على اطلاقها ما وضع لشيء لا بعينه عند
الاطلاق على بعض افرادها الخارجية واستعمالها فيه للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق
له اي للسامع قال المصنف انما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين
وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاء رجل يمكن ان يكون الرجل معينا عند
المتكلم اقول المراد تعريفهم المعرفة بقولهم ما وضع لشيء بعينه ما وضع ليدل عند اطلاقها
واستعمالها على شيء معين سواء كان ذلك الشيء مقصودا للواضع كاعلام ام لا كغيرها من المعارف

وليس المراد من قولهم بعينه ان الواضع قصد في حالة الوضع شيئا معينا فالمعتبر في التعيين وعدمه
انما يكون بحسب دلالة اللفظ لا بحسب الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم اذ كما
يمكن ان يكون الرجل من قولك جاء رجل معينا عند المتكلم يمكن ان يكون معينا عند السامع ولكن لا بحسب
دلالة اللفظ عليه فلا حاجة الى القيدين والتمايز بين هذه الاقسام والتباين ليس بحسب الذات
بل بحسب الحيثيات والاعتبارات اذ الحيثيات قد لا يتنافى فان كان الوضع الكثير لمعنى الكثير ووضع
واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية
ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للمعنى الكثير وقد بينا فان كان الوضع للكثير غير محصور والوضع
لواحد وللكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبارها بين الجهتين لانهما متنافيان
لا يجتمعان في لفظ واحد قال المصنف اعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك
حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم ولكن انما يجب اعتبار ذلك فيما فيه التنافي لا بحسب الذات ولما فرغ
من الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام فقال **فصل** الخاص
لم يذكر تعريفه لانه معلوم من التقسيم المذكور وهو انه لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا
من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة المانعة من ارادة الحقيقة يوجب
الحكم على الخاص او الحكم به بمعنى ان يكون للخاص مدخل في الحكم لا انه موجب للحكم لان الموجب للحكم هو الكلام
ولكن غير مناسب لهذا المعنى من خاص نحو زيد عالم فزيد خاص يوجب الحكم بالعالم عليه والعالم خاص
ايضا يوجب الحكم به على زيد والمراد بالحكم هنا اسناد امر الى آخر ويجوز ان يكون يراد به الحكم الشرعي بناء
على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام والمراد بالخاص العلم لا العالم قطعا اي يوجب ايجابا
قطعيا او يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل قطعا وهو اولى من التقدير الاول وبدلالة القطع معنيان والمراد
ههنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا وانما كان المعنى الاول
اعم لان الاحتمال الناشئ عن الدليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم ثم ذكر
تفريعات على ان موجب الخاص قطعي فقال ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء لا يحمل
القرء وهو مشترك بين الحيض والطهر على الطهر عند ابي حنيفة رح وانما حمله على الحيض والا اي وان حمل
على الطهر كما حمل عليه الشافعي رح فان احتسب من العدة الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض فيبطل
موجب الخاص وهو لفظ ثلثة بالنقصان وان لم يحتسب الطهر الذي طلق فيه من العدة يجب ثلثة
من الاطهار وبعض فيبطل موجب الخاص بالزيادة فان قلت يجوز بطلانه بالنقصان كما في قوله تعالى
الحج اشهر معلومات فانه اطلق الاشهر على شهرين وبعض وبالزيادة كما يلزم من حمل القرء على الحيض
عند ابي حنيفة رح فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فيجب ثلث حيض وبعض فالجواب

عن

عن الاول بان بحثنا في الخاص والاشهر ليس بخاص وانما هو عام على قول وواسطة على آخر وعن الثاني
انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الحيض الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة حيض وبعضها وانما الواجب
بالشرع ثلثة حيض كاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق لضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل
التجزية لا باعتبار انه مما وجب بالعدة ومثل ذلك واقع في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة
الحرة وقد جعلت قرئين للضرورة والاحتياط ولكن ذلك لا يفيد الشافعي رح لانه لا يقول بوجوب ثلثة
اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق وانما يفيد ابا حنيفة رح في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلثة
حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض فان قلت لا نسلم انه اذا احتسب الطهر الذي طلق فيه من
العدة كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة لان بعض الطهر طهر فان ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر
هو الطهر ساعة مثلا وانما يلزم ما ذكر لو كان الطهر عبارة عن مجموع ما يتخلل بين الحيضين فاجاب
عن ذلك بقوله على ان بعض الطهر ليس بطهر وانما هو اسم للمجموع المتخلل بينهما والا اي ان كان بعض
الطهر طهرا كان الطهر الثالث كذلك اي كان بعض طهره طهرا فلا يكون بين الاول والثالث فرق فيلزم
انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه بحيض وهو خلاف الاجماع هكذا
ذكره المصنف وفيه نظر لظهور الفرق بينهما لان البعض من الاول قد انقطع من الحيض فيكون واحدا
بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا الا بانقطاعه لان الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت
العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كساير الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء
الاعداد الا عند انقطاعه بالاضداد ولا يلزم من كون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا ان يكون طهرا
واحدا او اجيب عن النظر بانه ان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجاز الانتهاء الى الحيض
جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجاز الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وفيه نظر لما ذكرنا
واجاب غير المصنف بان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن
لزم انقضاء العدة بطهر واحد واقل لاشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وفي قوله تعالى
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ذكر فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع
طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق وهو بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم مرتان اي تطليقة
بعد تطليقة على التفريق دون الجمع ولم يرد بالمرتين التثنية وانما يراد التكرار وهذا شايع الى قوله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان
كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فاقتصر المصنف ان ذكر على الثاني واشار الى الاول في اثناء
حقيقة فقال الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق في قوله تعالى الطلاق مرتان الافتداء
في قوله تعالى بعده فان خفتم اي فان علمتم او ظننتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما

فيما افتدت به اى لا اثم لا على الرجل فى الاخذ ولا على المراة فى الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد
الخلع كما هو مذهب الشافعى رضى الله عنه يبطل موجب الخاص وهو التعقيب تحقيقه انه تع ذكر
الطلاق المعقب للرجعة مرتين ظاهر كلامه يدل على انه تع ذكر الطلاق مرتين مرة بقوله والمطلقات
يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان وفيه نظر لان ذكر الطلاق
الفاء بدون ما يدل على تعلقه لا يقتضى تعداده والصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا الذكر
اى انه تع ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى طلقتان اذ لا رجعة بعد الثلاث
بدليل قوله تع فان طلقها اى بعد المرتين فانه صريح فى انه اراد بالمرتين الطلقتين ثم ذكر افتداء
المراة بقوله فان خفتم الاية وفى تخصيص فعلها هنا فى الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو
الطلاق لانه تع لما جمع بينهما فى قوله تع الا يقيما ثم خص جانب المراة مع انها لا يتخلص بالافتداء الا بفعل
الرجل كان بيانا لان فعل الزوج الذى هو تقرر فيما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه اى نوعى
الطلاق بغير مال والطلاق بمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج فى الخلع وافتداء المراة
طلاق لا فسخ كما يقول الشافعى رح ان الافتداء اى الخلع فسخ لا طلاق والا يصير الاولان مع الخلع
ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا لترتبه على الخلع المرتب على الطلقتين وفيه نظر لان الحكم مندرج
فيها لا مترتب عليها وهذا مروى عن الشافعى رح ولكن الصحيح من مذهبه ان الخلع طلاق لا فسخ
فان ذلك الفسخ زيادة على الكتاب لانه ليس فى تخصيص فعلها تقرير للفسخ ثم قال تع فان طلقها
اى بعد المرتين اى الطلقتين سواء كانتا بمال او بغيره فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا
بموجب الفاء فى اتصال الفاء باول الكلام وهو قوله تع الطلاق مرتان كما روى عن الشافعى رح ان المختلعة
لا يلحقها صريح الطلاق وقوله فان طلقها متصل باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب وهو
ترك العطف على الاقرب الى العطف على الابعد مع توسط كلام اجنبى بينهما ولكن الحكم بالفساد انما
يكون على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما مستقلا واردا فى بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين
المذكورتين واما على تقدير انه منصرف الى الطلقتين المذكورتين و المعنى لا يحل لكم ان تاخذوا فى الطلقتين
شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم فى اخذ الزوج ولا فى افتداء المراة ولا فساد
حينئذ لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عنهما فكانه قال فان
طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع وافتداء واعلم لا دلالة فى الاية على جواز مشروعية
الطلاق عقيب الخلع اذا كان قوله تع او تسريح باحسان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن
النبى عم ان سائلا ساله صلعم اين الثالثة فقال صلعم او تسريح باحسان قيل معناه بان لا يراجعها حتى
تبين بالعدة وقيل بان لا يراجعها مراجعة يريد بها تطويل العدة وضرارها وقيل بان يطلقها الثالثة

فى الطهر الثالث ويكون المعنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح
بالطلقة الثالثة فان اختار التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وانما يدل الاية على
جواز مشروعية الطلاق عقيب الخلع اذا كان قوله تع او تسريح باحسان اشارة الى ترك
المراجعة وفى قوله تع ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق اى انه حقيقة فى الالصاق
مجاز فى غيره ترجيحا للمجاز على المشترك فلا يتقدم الابتغاء اى طلب العقد بالمال وهو العقد
الصحيح عن المال اصلا فيجب المال اى المهر بنفس العقد الصحيح بخلاف العقد الفاسد فانه
لا يجب بنفس العقد الفاسد بل يتراخى الى الوطى خلافا للشافعى والخلاف ههنا فى مسئلة المفوضة
بكسر الواو وبفتحها والتفويض التسليم والمصنف فسر المفوضة بالتى نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا
مهر لها لكن هى ليست محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعى رح لان النكاح بلا ولى لا
يجوز عنده وانما المراد المفوضة ههنا التى اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية مهرها او على ان لا مهر
لها فزوجها وليها كذلك وفى قوله تع قد علمنا ما فرضنا المشهور عند الائمة ان الفرض حقيقة فى القطع
لغة وفى الايجاب شرعا وعند الاصولى ان الفرض لفظ خاص حقيقة فى التقدير بدليل غلبة استعماله
فيه شرعا فقال فرض النفقة اى قدرها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز فى غيره دفعا للاشتراك
ولما كان هذا مخالفا للمشهور المذكور عدل المصنف عنه وقال خص فرض المهر اى تقديره بالشارع
لان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة فى صدور الفعل عنه فيكون قوله فرضنا من حيث اسناده على
الاسناد خاصا لان مقدر المهر هو الشارع وهذا تدقيق فى النظر عنه الا انه يتوقف على كون الفرض
ههنا بمعنى التقدير لا الايجاب جمعا بين القولين فيكون ادناه اى ادنى المهر مقدرا لا اعلاه لانه غير
مقدر فى المهر بالاجماع ولما لم يتبين ذكر الادنى بنص الشارع قدر بالقياس بشئ معتبر فى الشرع
فى مثل هذا الباب اى لكونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهى عشرة دراهم فانها تجب قطع اليد
خلافا له اى للشافعى رح فانه قال كل ما يصلح ان يكون ثمنا ~~صح ان يكون ثمنا~~ يصلح ان يكون مهرا وان قل

فصل حكم العام التوقف فى العمل به عند البعض وعامة الاشاعرة حتى يقوم الدليل على
عمومه او خصوصه لانه مجمل يحتمل ان يراد الكل افراده او بعضها لاختلاف اعداد الجمع وما بهذا معناه
من اسم الجمع كالناس والقوم لانه يصح ان يراد منه كل فرد من الثلثة الى العشرة فى جمع القلة وما فوقها
فى الكثرة ولا اولوية لبعضها وفيه نظر لانه يحمل على الكل احترازا من ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال
وقوله وانه اى ولان الجمع ~~مجمل فيكون دليلا~~ يحتمل ان يكون عطفا على قوله لاختلاف فيكون دليلا
آخر على الاجمال او عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا ثانيا على مذهب التوقف ولكل من الاحتمالين
وجه اما الاول فلقربه واما الثانى فلان نظم التركيب ان يقول وللتاكيد فلما قال وانه علم انه

عطف على قوله لانه يؤكد بكل واجمع اى بما يفيد الاستغراق نحو قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون
ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذكر التوكيد وفيه نظر لان التوكيد دليل العموم والاستغراق
لانه يقرر ما ثبت مع انه دافع للتجوز ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تع الذين قال لهم
الناس ان الناس والمراد بالناس الاول نعيم بن مسعود او اعرابي آخر وبالثاني اهل مكة
فاطلق الناس على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا للقطع بانه حقيقة في
الكثير وفيه نظر لان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه وللاجماع على ان استعمال الجمع في الواحد
مجاز وعند البعض كالبلخي والجبائي يثبت الادنى وهو اى الادنى الثلثة في الجمع والواحد في غيره
من اسماء الاجناس لانه المتيقن اذ لا يجوز تجريد اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلثة
في الجمع هو المتيقن فان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم
ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك لجواز ان يراد منه البعض وفيه نظر لجواز ان يكون
العموم احوط فيكون ارجح قال المصنف فاذا قال لفلان على دراهم يجب ثلثة باتفاق بيننا
وبينكم لكنا نقول انا نثبت الثلثة لان العموم غير ممكن فثبت اخص الخصوص ولكن هذا
التفريع مبني على ان الجمع المنكر عام وعندنا وعند الشافعي رض موجب العام الحكم في الكل
اى في جميع ما يتناوله اللفظ من الافراد واستدل على المختار عندنا وعند الشافعي بالمعقول بقوله
لان العموم معنى ظاهر مقصود في التخاطب ومحتاج الى التعبير عنه فلا بد له من لفظ يدل عليه
بالوضع ليثبت عاما بحكم العادة كغيره من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى
التعبير عنها وفيه نظر لان هذا قياس في اللغة والوضع والقياس في اللغة اثبات اللغة بالمحتمل
ولا يجوز ذلك اما الاول فلان المراد بالقياس في اللغة تسمية مسكوت عنه باسم الحاقا له بمعنى
سمي بذلك الاسم لمعنى يدور مع التسمية وجودا وعدما فيظن ان ذلك المعنى ملزوم التسمية
في اى لفظ وجد وجدت التسمية كتسمية النبيذ الحاقا بالعقار بمعنى هو تخمير العقل المشترك
بينهما الذي دار التسمية معه وجودا وعدما كالعنب لا يسمى خمرا بل عصيرا واذا حصل
فيه ذلك المعنى سمي خمرا واذا زال عنه سمي خلا واما ان القياس في اللغة اثبات اللغة بالمحتمل
فلانه يحتمل التصريح من الواضع بمنعه كما يحتمل التصريح باعتباره اى يحتمل ان يكون المعنى الجامع
دليلا على التعدية ويحتمل ان لا يكون بدليل منعهم طرد الادهم في كل اسود والقارورة في كل ما
يستقر فيه شيء والاجدل في كل ما له قوة وغير ذلك فعند السكوت عنهما يبقى على الاحتمال واما
الثاني فلانه مجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع والا يجب الحكم بوضع اللفظ
بغير قياس اخا قام الاحتمال وهو باطل بالاتفاق وعلى تقدير تسليم جواز القياس في اللغة

يقول المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها
بالاضافة نحو رائحة المسك واستدل ايضا على المختار بالاجماع لانه ثبت من الصحابة وغيرهم
الاحتجاجات بالعمومات وشاع ذلك من غير نكير واشار اليه بقوله وقد قال على رضي الله عنه
في الجمع بين الاختين وطيا بملك يمين احلتهما اى الجمع بينهما وطيا آية وهي قوله تع او ما ملكت
ايمانكم فانه يدل على حل وطئ كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطئ ام لا و
حرمتها آية وهي قوله تع وان تجمعوا بين الاختين وهو عطف على المحرمات السابقة قيل ذلك
بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم بالنكاح وهو سبب يفضي الى الوطئ فلان يحرم
الوطئ بملك اليمين اولى ويجوز ان يعارض النص المحرم بطريق الدلالة النص المبيح بطريق
العبارة اذا لم يبق المبيح قطعيا بان صار مخصصا وههنا قد خص من المبيح الامة المجوسية
والاخت من الرضاعة على انا لا نسلم ان تحريم الاختين وطيا بملك اليمين مما ثبت بالعبارة وذلك
لان قوله تع وان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة فيفيد العموم اى حرم عليكم جمعكم بين
الاختين سواء كان في النكاح او في الوطئ باليمين فالمحرم راجح على المبيح لما يأتي في فصل التعارض
ان شاء الله تع وابن مسعود جعل قوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله تع
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا حتى جعل عدة
حامل يتوفى زوجها عنها بوضع الحمل وقال ان قوله واولات الاحمال نزلت بعد قوله والذين يتوفون
وهو يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها وقوله تع يتربصن
يدل على ان المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا او لا فجعل قوله واولات الاحمال
ناسخا لقوله تع يتربصن في مقدار ما يتناوله الاتيان وهو ما اذا توفي عنها زوجها ويكون حاملا
فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله
والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا وعند علي
رضي الله عنه تعتد الحامل المتوفى عنها زوجها بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين لجهل التاريخ عنده
وذكر المذكور من النصوص الاربعة التي تمسك بها علي رضي الله عنه وابن مسعود رض في الجمع بين الاختين
والعدة عام كله وقوله لكن استدراك عن قوله قبل وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في الكل
عند الشافعي تع وهو اى العام دليل فيه شبهة في تناوله لجميع افراده فيكون ظنيا ولكن يوجب الحكم
في جميع افراد ما يتناوله اللفظ فيجوز تخصيصه اى تخصيص عام الكتاب بناء على انه دليل
فيه شبهة بخبر الواحد والقياس لان تخصيص الظني بالظني يجوز لان كل عام يحتمل التخصيص
وهو اى التخصيص شائع فيه حتى صار قولهم ما من عام الا وقد خص بمنزلة المثل المشهور الا قليلا

بمعونة قرينته كقوله ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض وهذا كاف في الدليل على احتماله التخصيص بخلاف احتمال الخاص المجاز لانه ليس بشايع فيه شيوع التخصيص في العام وعندنا هو اي العام قطعي عملا او عقدا بمعنى انه لا يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن دليل مساو للخاص في كونه قطعيا فلا يجوز تخصيصه اي تخصيص عام الكتاب بواحد منهما اي من خبر الواحد والقياس ما لم يخص العام بقطعي سواء كان متصلا او منفصلا لانه لو خص به لصار ظنيا فيجوز تخصيصه بواحد منهما لان اللفظ متى كان ذلك المعنى لازما وثابتا له اي لذلك اللفظ عند اطلاقه الا ان يدل القرينة على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان قطعيا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص فانه يثبت معناه حتى يقوم دليل المجاز وهذا دليل المصنف على المختار عنده ثم شرع في ابطال مذهب المخالف بقوله ولو جاز ارادة البعض اي بعض افراد العام بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة لان كل عام وقع في كلام العرب يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامع والعموم وعن الشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة في الاغلب فلو جاز ارادة البعض من غير قرينة لما استقام ثم الاحكام بصفة العموم لاحتماله التخصيص ولا بصفة الخصوص لعدم قرينته ثم اجاب عن تمسك المخالف بقوله والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر لانه لا ينافي القطعي بالمعنى المذكور فيثبت ذلك فاحتمال الخصوص الغير الناشي عن دليل ههنا كاحتمال المجاز في الخاص فانه قطعي مع احتماله المجاز كذلك ههنا العام قطعي مع احتماله هذا الخصوص فالتاكيد يجعله محكما ولا يبقى فيه احتمال التخصيص اصلا لا ناشيا عن دليل كما يوكد الخاص نحو جاء زيد زيد او زيد نفسه لدفع احتمال المجاز وفيه اشارة الى الجواب عن استدلال القايل بالتوقف في العموم بانه يوكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك وجوابه ان الاحتياج ليصير العام محكما بعد ان كان ظاهرا لا ان يصير مستغرقا وفيما قال المصنف من الدليل على كون العام قطعيا نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوعه في العمومات بالقراين المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فلا يكون العام قطعيا بل ظنيا في الجميع وكانّما المصنف ظن ان مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث الشبهة فيه وعندنا ولهذا يجيء بعد التخصيص ولذلك قال لان التخصيص الذي يورث الشبهة في العام شايع بلا قرينة فجوابه المذكور حينئذ لا ينطبق عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والآخر على انتفائه فان لم يعلم التاريخ اي تاخر احدهما

عن الآخر او مقارنته له حمل على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح ولئن جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا والآخر منسوخا لتقدمه قال المصنف مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ ولكن لا يلزم ذلك لجواز ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا فعند الشافعي عند الحمل على المقارنة يخص العام به لان العام ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض و عندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه اي تناول العام والخاص ذلك القدر جميعا لا في القدر الذي لا يتناوله الخاص ويتناوله العام كما في الآيتين الكريمتين الذين يتوفون الآية واولات الاحمال الآية فان حكم التعارض ثبت على قول علي رضي الله عنه في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاولى ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثانية والمراد بالخاص الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراد ما يتناوله العام سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا للشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في الآيتين او غير متناول لشيء آخر فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في قوله تعالى فاقتلوا المشركين وقوله تعالى ولا تقتلوا اهل الذمة ولئن كان العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا لكونه قطعيا ولئن كان الخاص متاخرا فان كان موصولا ومقارنا للعام في الوجود يخصصه الخاص ولئن كان الخاص متراخيا عن العام في الوجود بان يكون العام في وقت والخاص في وقت آخر متراخ عن الوقت الاول ينسخه الخاص في ذلك القدر الذي يتناوله الخاص والعام عندنا كما في الآيتين الكريمتين على راي ابن مسعود فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ على رايه ثم حيث انه عام ورد خاص من وجه يكون مثالا لتاخر العام وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها وانما لم يقيد في نسخ الخاص بالعام ذلك القيد اعني قوله في ذلك القدر مع جواز ان يكون الخاص يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل لان الخاص من حيث يتناوله الافراد لا يتناولها العام يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما يتناوله الخاص من حيث هو خاص فلا حاجة الى هذا القيد بخلاف عكسه فانه يحتاج اليه حتى لا يكون العام فيما لم يتناوله الخاص الناسخ له عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض فانه لا يكون قطعيا وكلامه هذا تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا واما عند الشافعي رحمه الله فتخصيص العام بالخاص جائز سواء تقدم العام او تقدم الخاص او جهل التاريخ لان دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز ان يراد به الخاص فلو خصص العام المتاخر لزم ابطال القاطع بالمحتمل وذلك باطل يقضي به العقل قضاء اوليا

فصل قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعي مطلقا وعند الحنفية فيه تفصيل

ذكره في قوله لا كالوا اما لا يكون القصر بغير مستقل فسّر المصنف غير المستقل بكلام يتعلق بصدر
الكلام ولا يكون تاما بنفسه ولا يفيد المعنى لو ذكر منفردا وهو اي غير المستقل الاستثناء المتصل
اذ لا مدخل للمنفصل في التخصيص لان كان القصر بالا واخواتها والشرط لان كان بان وما هو في معناه
والصفة لان كان القصر على ما يوجد فيه الصفة والغاية لان كان بالى وما هو في معناها ولا حصر في
الاربعة لجواز القصر ببدل البعض فبعض منها تخرج المذكور بعد آلة التخصيص كالاستثناء يوجب
قصر الكلام على والغاية وبعض منها تخرج منه غير المذكور بعدها كالثلثة الباقية فالاستثناء
يوجب قصر العام على بعض افراده والغاية يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له
نحو قوله اتموا الصيام الى الليل بخلاف الشرط فانه يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير
نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة
زكوة وكذلك بدل البعض او يكون القصر بمستقل وهو الذي لا يتعلق بصدر الكلام ويكون تاما
بنفسه سواء كان كلاما او لم يكن كالعقل والحس والمراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار
سواء قدم في الذكر او اخر لانه لا بد من اعتبار شيء ثم اخراج بعض منه او تعليقه او قصره على بعض
التقادير فيدخل في غير المستقل الشرط المتقدم على الجزاء نحو ان دخلت الدار فانت طالق والاستثناء
المتقدم على المستثنى منه نحو ما جاءني الا زيدا احد ويدخل فيه ايضا الوصف بالجملة والاستثناء بلا يكون
وليس مع انها كلام لانها غير مستقلة لاحتياجها الى مرجع الضمير وهو اي القصر بمستقل الضمير ههنا
راجع الى القصر لكن يقتضي نظم الكلام ان يرجع ههنا الى المستقل كما رجع هو في غير المستقل اليه
التخصيص سواء كان مع التراخي او لا فان التخصيص كما يطلق على غير المتراخي يطلق على المتراخي
مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي وكما يطلق
التخصيص على ما بيّنا والنسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولذلك يقال النسخ تخصيص يطلق على
ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص وهو اي التخصيص اما
بالكلام او بغيره وهو اي غير الكلام اما العقل نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة انه مخصوص منه
ونحو قوله وهو على كل شيء قدير لاستحالة كون القديم الواجب مخلوقا ومقدورا وتخصيص
الصبي والمجنون من خطابات الشرع وهذا القبيل لان العقل قاض بخروجه ولا يفهم الخطاب
واما الحس نحو اوتيت من كل شيء ولم يؤت كله وفيه تسامح لان المدرك بالحس هو انه لم يؤت كذا وكذا الا انه
ليس له غير ذلك لان مدركه هو العقل وبجواز التخصيص في الخبر كما في هذه الآية واما العادة نحو
لا اكل راسا يقع على المتعارف مما يطبخ ويباع وان كان مستعملا في راس كل حيوان الا انه معلوم
عادة انه غير مراد ولا يدخل فيه عادة راس العصفور والجرادة وابو حنيفة خصه اولا براس

البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم ومما براس الغنم خاصة وذلك كما يخصص الدابة بذوات
الاربع بعد كونه في اللغة لكل ما يدب وفيه نظر لان اللفظ عام لغة وعرفا اذ لا يعرف عرف نقله عن موضوعه
فوجب العمل به حتى يثبت دليل على تخصيصه ولا دليل لان المفروض انه لم يجد سوى العادة وهي
ليست بدليل والقياس ليس بصحيح لان تخصيص الدابة بذوات الاربع لتخصيص الاسم بذلك المسمى
عرفا بخلاف ما نحن فيه لان الفرض انما وقع في محل غلبة العادة واما كون بعض الافراد ناقصا بان
يختلف الافراد بالشدة والضعف والتقدم والتاخر فيكون اللفظ اولى من الناقص بالبعض الاخر
الكامل نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب لنقصان الملك فيه ولذلك لا يملك المولى اكسابه ووطئ
المكاتبة وانما يتادى الكفارة ولا يتادى بالمدبر وام الولد لان ذلك التادي باعتبار الرق وهو في المكاتب
كامل لاحتمال فسخ الكتابة وان بقي عليه درهم بخلافهما فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق
لا يحتمل الفسخ ويسمى اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده مشككا لانه يشكك الناظر انه من
قبيل المشترك باعتبار اختلاف افراده او المتواطئ باعتبار انه موضوع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد
او كون بعض الافراد زايدا كالفاكهة لا يقع على العنب فلو حلف لا ياكل فاكهة لم يحنث باكل العنب
والرطب والرمان لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زايدا وهو العذائية وقوام
البدن به على التفكه الذي هو التنعم والتلذذ ففي القاصر غير المستقل مع الجملة المذكورة هو اي العام
حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثني منه او قيد بصفة او غاية للباقي كما اذا قال
عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج عنه سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه لو كان موضوعا للباقي لكان
حقيقة فيه ولو كان حقيقة فيه لكان مشتركا بينهما لانه ثبت العموم حقيقة والبعض مخالف له في المفهوم
والفرض انه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك ولكنه ليس مشتركا بالاتفاق
وهذا ان اراد بالوضع الوضع الشخصي وان اراد الوضع الكلي بمعنى ان الواضع قال اذا اقترن بالاستثناء
ونحوه يكون معناه الباقي يلزم ان يكون كل مجاز حقيقة لانه انما يحكم بكونه لانه ظاهر في الخصوص مع القرينة
وقد كان ظاهرا بدونها في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك وهذا مذهب ابي الحسين البصري
انه حقيقة ان خصص بغير مستقل فالاولى ان لا يذكر لفظ الباقي وان يستدل عليه بغير ما استدل به المصنف
بان يقال ارادة الاستغراق باقية بعد التخصيص به وذلك لان المراد عند قول القايل اكرم بني تميم الطوال
اكرم من بني تميم من علمت انهم طوال سواء عمهم الطول ام لا ولذلك يقول واما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع
الضمير الى بني تميم لا الى الطوال ولذلك يصح الاستثناء اذا قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا لاحتمال
ان يكون المستثنى بعضا ولا مملوك سواهما ولا يصح الاستثناء اذا قال مماليكي احرار الا مماليكي ولانه بالا الباقي
بوضع ثان واستعمال ثان بل بالوضع الاول والاستعمال الاول وانما طرء عليه عدم ارادة البعض وبه يعرف

ولو فرضنا ههنا غلبة الاسم على الالايه كالاختصاص بعرف كون الخصوص علمنا الاسم لغلبته العادة في

العام ثم اي يكون معناه للعام ثم

لا م

الجواب عن المجاز ايضا لانه بوضع ثان واستعمال ثان وهو اى العام المخصص بغير مستقل حجة يجوز الاستدلال به كما كان قبل التخصيص وذلك لاحتجاج الصحابة والسلف بالعمومات المخصصة وشاع ذلك منهم وتكرر فلم ينكر عليهم فكان ذلك اجماعا منهم وهذا اذا كان المخصص الغير المستقل مبينا اما اذا لم يكن مبينا فلا يكون حجة بالاتفاق بلا شبهة لعدم موجب الشبهة وهو احتمال جهالة المخرج او احتمال التعليل فان غير المستقل لا يحتمل التعليل ولا يحتمل الجهالة نحو عبيدي احرار الا بعضا وقوله فيه اى في الباقي متعلق بحجة وفي الفاظ المستقل كلاما كان او غيره مجاز قال المصنف في الشرح اى لفظ العام و صوابه ان يقول اللفظ العام لانه بصدد ذكر صيغ العموم لا ذكر لفظ في الباقي بطريق اطلاق الكل على البعض من حيث القصر اى من حيث ان اللفظ العام مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اى تناول اللفظ العام في الباقي لانه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرء عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير التناول فيكون حقيقة من هذه الحيثية نقل عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة الاحاد المتعددة الى ان يستوعب الجنس وانما وضع نحو الرجال اختصارا ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا وفيه نظر على ما ياتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى من ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين ولكن ذلك انما يتصور باعتبار وضعين كما لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل وللبعض بالاشتراك اللفظي لكانت عند استعمالها في البعض مجازا من حيث الوضع وحقيقة من حيث الوضع للبعض وليس كذلك لان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لان الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز واما بحسب وضع واحد فلا يتصور ذلك وذلك لان ذلك المعنى ان كان نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة وان كان غيره فيكون مجازا وفيه نظر لانا نختار انه غير الموضوع له واللفظ انما يكون مجازا اذا كان باستعمال ثان وليس كذلك وانما هو بالاستعمال الاول وانما طرء عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال كما ذكرنا في التناول وانما فرق من فرق بين المستقل وغير المستقل وجعل العام حقيقة مع غير المستقل مجازا مع المستقل لان غير المستقل صيغ مخصوصة مضبوطة يمكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدها بخلاف المستقل فانه غير منضبط فلا ينضبط الوضع باعتباره وهو اى العام المخصص بالمستقل حجة فيه شبهة لاحتماله التعليل اى القياس والجهالة ان كان المخرج غير معلوم ولم يفرق بين كونه اى كون التخصيص بالكلام او غيره كالعقل والحس والعادة فانهم قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة لكن يجب ههنا فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء في اثبات الحكم للباقي وعدم دخول المخصص تحت حكم العام لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه ولا نزاع فيه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظايره من خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون

امنوا م

بالعقل كالخطابات الواردة بالفرايض دليل فيه شبهة ولذلك يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة بالعقل قال المصنف فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا اى ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان قبل وفيه نظر لان العقل يقتضي اخراج بعض مجهول لامتناع الحكم على الكل عقلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستامن حيث خص من قوله تعالى فاقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك او كان مجهولا كالربا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع لانه اى لان المخصوص ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو اى التخصيص بين انه اى ان المخصوص لم يدخل تحت حكم العام كالاستثناء فانه نبين ان المستثنى لم يدخل في حكم صدر الكلام والمستثنى اذا كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل في النصوص المستقلة التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل كما خرج بالتخصيص فبقي الباقي مجهولا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص اى في الباقي كما كان لانه كالاستثناء وقد ذكرنا وجه الشبه فلا يقبل التعليل كما ان الاستثناء لا يقبل في صورة الاستثناء فالعام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان المخصوص مجهولا فلا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة فيه وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فكما ذكرنا آنفا من ان العام بقي فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام ويبقى العام على ما كان لانه اى لان المخصص كلام مستقل فلا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بنفسه فلا يفيد بدونه وانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجملا متوقفا على البيان والعام المخصوص بالكلام عندنا دليل تمكن فيه شبهة فلا يكون قطعيا لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل لوجود المخصص قال المصنف في بيان تمكن الشبهة فيه فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز فاذا كان افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت على الاحد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر لانه انما يلزم الترجيح من غير مرجح في المخصص المجهول وكانه مثال واما في المعلوم فلا يلزم ذلك لان الباقي بعد التخصيص متعين فانه اذا خرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واذا خرج من المائة عشرة تعين تسعون وايضا هذا الدليل لا يدل على تمكن الشبهة وانما يدل على عدم بقاء العام حجة اصلا لانه يصير بما ذكر مجملا موقوفا على البيان واما كونه دليلا فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض وهو شايع من غير نكير فكان اجماعا فيصير العام المخصوص بناء على تمكن الشبهة فيه عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رح فانه عنده

بم
ح
بجوز
للتكرار
بوم
فسدم
السمع
التكل

١٧

دليل فيه شبهة حتى يخصصه اي العام المخصوص خبر الواحد والقياس سواء كان من الكتاب او من السنة
المتواترة قطعي وخبر الواحد ظني ولا يجوز ترك القطعي بالظني وفيه نظر لان العام منهما قطعي المتن وخبر
الواحد الخاص بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع بينهما ومن جواز تخصيصه بالقياس يعلم انه ادنى
درجة من خبر الواحد لان القياس لا يصلح لان يكون معارضا لخبر الواحد ولذلك رجحوا خبر القهقهة على
القياس وذلك لان ثبوت الحكم في الباقي بعد التخصيص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه
القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله
الى الكذب فلا يجوز ان يعارضه القياس لكن مع وجود تمكن الشبهة فيه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام
المخصوص بالكلام لان المخصص وهو الكلام يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام تام مفيد للحكم كالناسخ ويشبه
الاستثناء بحكمه لما قلنا من ان التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت حكم العام كالاستثناء فهو مستقل
من وجه والاصل في المتردد بين شبهين ان يوفي حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فان كان المخصص
مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند السامع يسقط في نفسه للشبه الاول وهو الاستقلال ولا يتعدى جهالته
الى العام كالناسخ المجهول ويوجب جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به للشبه الثاني وهو عدم الاستقلال
وتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فدخل الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يسقط به
اي بالشك وانما يمكن فيه شبهة جهالة توجب زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم ولئن كان المخصوص معلوما فللشبه
الاول اي لشبهه بالناسخ اي لاستقلاله يصح تعليله كما يصح تعليل النصوص المستقلة ولكن لا يلتبس المراد ان
العام المخصوص من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام
ليثبت النسخ بالقياس في بعض آخر من افرادها فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح لانه يلزم منه نسخ النص
بالقياس وشبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة
القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي لاستقلاله كما هو عندنا
خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدرى انه كم خرج بالتعليل وكم بقي تحت العام فيوجب جهالة فيما بقي تحت
العام فلا يبقى العام حجة وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بالقياس
فيبقى العام حجة كما هو عند البعض وقد كان قبل التخصيص حجة فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به
اي بالشك والحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم
بعكسه فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين وانما يرفع وصف كونه يقينا قال المصنف هذا ما
قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم
بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال

على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما يقتضي القياس تخصيصه يخص
وما لا فلا فان المخصص ان لم يذكر فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وعرف فيه علة
فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل انتهى كلامه
وفيه نظر لان في كلامه هذا نسلم بطلان ان صحة التعليل يوجب جهالة في العام وقوله
فان المخصص ان لم يذكر فيه علة لا يعلل فنسلم انه لا يعلل لكن احتمال التعليل باق بناء على
ان الاصل في النصوص المستقلة التعليل وعلى تعذر ادراك العلة يحتمل غيرها للتراجح العلل
وبعد تعيينها نعلم انها اي قدر من افراد العام فكل هذا يوجب جهالة العام فظهر بهذا ما ذكرنا
من ان تعليل التخصيص صحيح الفرق بين التخصيص والنسخ فان العام الذي نسخ بعض ما يتناوله
لا ينسخ بالقياس ليثبت النسخ في بعض آخر لان القياس لا ينسخ النص اذ هو اي القياس
لا يعارضه لانه دونه وعمل الناسخ رفع الحكم على سبيل المعارضة لكن يخصصه اي يخصص القياس
العام المخصوص ولا يلزم به اي بالتخصيص المعارضة لانه اي لان القياس المستنبط والمخصص
يبين انه اي ان البعض الذي يتعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام المخصص يبين ان قدر ما تناوله
لا يدخل تحته والحاصل ان عمل الناسخ رفع الحكم على سبيل المعارضة وعمل المخصص بيان الحكم لا المعارضة
فيجوز تخصيص العام المخصوص بالقياس وانما لم يجز تخصيص العام الغير المخصوص بالقياس
لان هذا العام قطعي والقياس ظني فلا يلتفت الى الظني مع وجود القطعي بخلاف العام المخصوص
فانه ظني ايضا وههنا مسايل من الفروع يناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير
الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن واحد وهذه المسئلة يناسب الاستثناء لان الحر لم يدخل
تحت الايجاب لان دخول الشيء في البيع انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك غير موجود في الحر مع
ان صدر الكلام يتناوله فصار كانه مستثنى او باع عبدين الا هذا بحصته من الالف وفي هذه المسئلة
حقيقة الاستثناء موجودة يبطل البيع في المسئلتين لان احدهما من الحر والعبد او من العبدين لم يدخل
في البيع واذا لم يدخل احدهما لا يصح البيع في الآخر لوجهين اليهما اشار بقوله فصار البيع في الآخر
بالحصة من الثمن المقابل بهما ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا
في المسئلة الاولى وعلى قيمة العبد وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما
خمسماية فحصة العبد من الالف خمسماية وهذا البيع اي البيع بالحصة ابتداء باطل لجهالة الثمن لا البيع
واما البيع بالحصة بقاء فصحيح كما في المسئلة الآتية بعد ولان ما ليس بمبيع وهو الحر والعبد المستثنى
يصير شرطا لقبول المبيع وهو العبد في المسئلة الاولى والعبد الغير المستثنى في الثانية وانما يلزم ذلك
لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يجوز للمشتري

قبول احدهما بدون الآخر فيفسد البيع بالشرط الفاسد لانه شرط مخالف لمقتضى العقد ونظير النسخ
باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في العبد الباقي بحصته وينفسخ في العبد
الذي مات فصار كالنسخ وانما بقي العقد في الباقي مع انه يصير بيعا بالحصة لانه بيع في حالة البقاء
وهو غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد العقد ونظير التخصيص باع عبدين بالف على انه بالخيار
في احدهما صح البيع ان علم محل البيع وثمنه والا فلا وذلك لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب
لا في الحكم لان شرط الخيار يمنع الحكم عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما يجيء في بحث مفهوم المخالفة
ان شاء الله فصار المبيع بالخيار في السبب وهو الايجاب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء اي من حيث انه
داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيه فيكون كالاستثناء واذا كان له الشبهان
يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء وهذه المسئلة على اربع صور احدها ان
يكون كل واحد المبيع بالخيار وثمنه معلوما كما اذا باع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة
على ان البايع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام الثانية ان يكون المبيع بالخيار معلوما والثمن كما اذا
باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم الثالثة عكسه كما اذا باعهما بالفين كل واحد بالف على انه بالخيار في
احدهما الرابعة ان يكون كلاهما مجهولين كما اذا باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما ورعاية شبه النسخ
اعني كون المبيع بالخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر
الى الايجاب مبيع بيعا واحدا وان صار البيع بيعا بالحصة في البقاء لا في الابتداء ورعاية شبه الاستثناء
اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في
الاولى وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرط القبول المبيع وهو مع جهالة الثمن في الثانية ومع جهالة
المبيع في الثالثة ومع جهالتهما في الرابعة فاذا جهل احدهما اي محل الخيار وثمنه او كلاهما وهي الصور
الثلث لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما اي من محل الخيار وثمنه وهي الصورة
الاولى يصح البيع لشبه النسخ ووجه اختصاص كل من الصحة والفساد بكل من الشبهين ان العلم بمحل
الخيار وثمنه يرجح جانب الصحة فناسب شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن
او كليهما يرجح جانب الفساد فناسب شبه الاستثناء المقتضي للفساد فان قلت ان البيع في
الصورة الاولى ينبغي ان يفسد بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا
لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر قلت فاجاب عنه بقوله ولم يعتبر هنا اي من حيث يعلم محل الخيار
وثمنه شبه الاستثناء لان محل الخيار انما يكون غير مبيع باعتبار شبه الاستثناء حتى يفسد البيع
بالشرط الفاسد لانه غير داخل في الحكم ح واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب
فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف العبد والحر اذا بين حصة كل واحد بان قال بعتهما بالف كل واحد

بخمسمائة

بخمسمائة فانه يفسد البيع عنده اي عند ابي حنيفة لان الحر غير داخل في البيع اصلا والحاصل ان محل الخيار
مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة العلم بمحل الخيار وثمنه جهة كونه مبيعا رعاية لشبه النسخ
حتى لا يفسد البيع واعتبر في غيرها جهة كونه غير مبيع رعاية لشبه الاستثناء حتى يفسد البيع

فصل في الفاظه اي الفاظ العموم وهي اما لفظ عام بصيغته بان يكون اللفظ جمعا ومعناه
بان يكون معناه مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال ام لا كالنساء واما لفظ عام بمعناه
فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول
المجموع اي مجموع الافراد من حيث هو جمع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال والقوم اسم لجماعة
الرجال خاصة وهو في معنى الجمع فكل منهما اسم مفرد بدليل تثنيته وجمعه وتوحيد الضمير العائد اليه
ويتناول الجميع احاد لا الكل واحد من حيث هو واحد ولذلك لو قال الرهط والقوم الذي يدخل هذا
الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا وانما يصح استثناء
الواحد في مثل جاء القوم الا زيدا مع انه لم يتناول كل واحد لان المجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل
واحد ولذلك لو تعلق الحكم بالمجموع من حيث هو المجموع لا بكل واحد لم يصح الاستثناء مثل يقدر على حمل
رفع هذا الحجر القوم الا زيدا ويصح ايضا عنده عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا لان
الحكم على المجموع لا على الاحاد او يتناول كل واحد على سبيل الشمول سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا
عنه نحو من ياتي فله درهم فلو اتاه واحد استحق الدرهم ولو اتاه جماعة معا او متفرقين استحق كل
واحد كل ذلك الدرهم او يتناول كل واحد على سبيل البدل اي بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد
آخر نحو من ياتي اولا فله درهم فكل واحد اتاه اولا منفردا استحق الدرهم ولو اتاه جماعة معا لم يستحقوا
شيئا ولو اتاه جماعة متفرقين لم يستحق الا الواحد السابق فالاول مشروط بالاجتماع والثالث بالانفراد
والثاني غير مشروط بشيء منهما فالجمع اي صيغ الجمع المعرفة مثل الرجال والمسلمين ونحو ضربوا لفظ
ج م ع لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل للاثنين بلا خلاف وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا
اي فذهب الاطلاق حال كونه صاعدا وزائدا على الثلثة الى ما لا يتناهى بمعنى انه مفهوم جميع الاحاد
سواء كانت ثلثة او اربعة او غير ذلك من الاعداد فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال
عبيدي احرار يعتق جميع العبيد لا بمعنى انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة
وغير ذلك من الاعداد لانه ح يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان
اقل الجمع ثلثة عند اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة فلو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج
امراتين وعند البعض ان اقل الجمع اثنان فيحنث بتزوجهما لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد
اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة والاصل في الاطلاق

ياتيني

ان م

الحقيقة وقوله فقد صغت قلوبكما اى قلباكما وقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة وانه صريح فى اطلاق لفظ الجمع عليهما لكونه مشتقا من الجماعة وبمعناها ولنا على ان اقل الجمع ثلثة اجماع اهل اللغة فى اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع فى غير ضمير المتكلم مثل رجل ورجلان ورجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا ثم اجاب عن تمسكات المخالف عن الاول بقوله ولا نزاع فى الارث والوصية فى ان اقل الجمع اثنان لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثانى بقوله وقوله تعالى قلوبكما مجاز على سبيل اطلاق اسم الكل على الجزء كما يذكر الجمع للواحد للتعظيم نحو قوله تعالى نحن له لحافظون مع ان الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد الا بالمجاز والنكتة هذا المجاز اعنى ذكر العضو الذى لا يكون فى الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى اثنين نحو انفسهما ورؤسهما وذلك للاحتراز عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع ظهور ان المراد مقدار كل اثنان وعن الثالث بقوله والحديث محمول على المواريث فى ان حكم الاثنين حكم الجمع فى المواريث استحقاقا وحجبا او على سنة تقدم الامام فان السنة ان المقتدى يقوم على جنب الامام ان كان واحدا وان كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام او محمول على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا فى اول الامر وغلبة الكفار نهى النبى صلعم عن ان يسافر واحد او اثنان لقوله عم الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب ولما ظهر قوة الاسلام رخص فى سفر اثنين وانما يحمل على احد هذه المعانى ليلا يخالف اجماع اهل العربية على ان دليلهم ذلك وان تم فليس على محل النزاع لما مر انه ليس النزاع فى ج م ع فى صيغ العموم وذلك لان الاجماع لما دل على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث ولهذا اللفظ محملان لغوى وهو ماذكرتم وشرعى وهو ماذكر الآن ووجب الحمل على المحمل الشرعى لان النبى صلعم بعث لتعليم الشرع لا لتعليم اللغة ولا تمسك لهم فى ان اقل الجمع اثنان بنحو فعلنا مما يسند الفعل الى المتكلم وغيره فانهم قالوا فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع ايضا وجوابه ان نحو فعلنا غير مختص بالجمع لانه مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع وظاهر كلامه يدل على مشترك بالاشتراك اللفظى لكن الاولى ان يحمل على الاشتراك المعنوى لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان ذلك الغير او اكثر فيصح بناء على ان اقل الجمع ثلثة تخصيص الجمع وتخصيص ما فى معناه كالرهط والقوم الى الثلثة لا الى اقل منها والا لخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا فان قلت الجمع المستغرق حقيقة فى جميع الافراد مجاز فى بعضها وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز اذ لا نزاع فى اطلاقه على الاثنين وعلى الواحد بالمجاز فجوابه ان نفس الصيغة للمجموع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة قال المصنف والمراد التخصيص بالمستقل وانما قال ذلك مع انه قال قبل ان التخصيص انما يكون

بالمستقل للتاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوى وللتنبيه على ان قصر العام على البعض بغير المستقل كالاستثناء يجوز الى الواحد فى الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا و تخصيص المفرد الحقيقى كالرجل وما فى معناه كالجمع الذى يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو اصل وضع المفرد فان قلت حمل الجمع على المفرد فى مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق وح لا عموم فلا تخصيص وجوابه ان المختار حمل اللام على الاستغراق وح يكون الجمع للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امراة وهو معنى الاستغراق فى النفى والطائفة كالمفرد فى انه اسم للواحد فما فوقه وبهذا فسر ابن عباس رض قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهى صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول شىء ومراد المصنف انها ليست للجمع كالرهط فيصح تخصيصها الى الواحد منها اى من اللفظ العامة لجمع المعرف باللام لانه موضوع للحقيقة من حيث هى وايضا لو قيل انه موضوع للحقيقة مع الاشارة الى هذا الجنس وبين الاجناس بخلاف اسم الجنس قلنا فى منع انحصار الفائدة الجديدة فى تعريف العهد واستغراق الجنس لان فى اسم الجنس المعرف ايضا اشارة الى الحقيقة بخلافه اذا كان نكرة فالفائدة الجديدة هى هذه الاشارة وقوله لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا وذهنا يحمل اللام على ذلك البعض وان سلم رجحان البعض بتيقنه فهو معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا واحوط فى الاحكام الشرعية المحتملة غير الاباحة فان البعض حينئذ احوط اذا لم يكن الجمع المعرف معهودا الا انه لو كان معهودا لم يكن عاما ثم استدل على انه للاستغراق بالمعقول والاجماع والاستعمال ثم ذكر الاول بقوله لان المعرف ليس هو الماهية فى الجمع بطريق الحقيقة لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هى وان كان يحمل عليها بطريق المجاز ولا بعض الافراد لعدم الاولوية لبعضها على بعض لعدم قرينة تدل عليه فيتعين الكل والاستغراق ليلا يلزم الترجيح من غير مرجح لو حمل على بعض افرادها واعلم ان اللام للتعريف بالاجماع ومعناه الاشارة العقلية والتعيين فان كانت الاشارة الى حصة معينة من الحقيقة فهو لتعريف العهد نحو فعصى فرعون الرسول واما قوله تعالى جمع السحرة فاللام فيه للعهد وانما يفهم الاستغراق باعتبار استغراق المعهود وان كانت الى نفس الحقيقة بحيث لا يحتاج الى اعتبار الافراد فهو لتعريف الماهية والحقيقة والطبيعة نحو الرجل خير من المرأة وان كانت بحيث يحتاج الى اعتبار الافراد فان كان معه قرينة البعضية نحو اشتر اللحم فانه للعهد الذهنى والا فهو للاستغراق فالعهد الذهنى والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب بعض المتاخرين الى ان اللام لتعريف العهد وتعريف الحقيقة وبعضهم جعلوا التعريف باللام اربعة اقسام كما ذكرنا نظرا الى الحاصل للتوضيح فقوله الاصل فى الاستعمال وهو الراجح ههنا هو العهد الخارجى لانه حقيقة الاشارة وكمال التعيين ثم الاستغراق ثم العهد الذهنى ثم تعريف الطبيعة لان الحكم على نفس الحقيقة بدون

قال الشريف الجرجانى فى شرح المفتاح لا يتنبه العهد والاستغراق

اعتبار الافراد قليل جدا في الاستعمال اذ المراد بالعهد الذهني ما دل القرينة على انه للفرد لا نفس الحقيقة
وللبعض لا للكل وللمبهم لا للمعين فهو موقوف على وجود قرينة البعضية بخلاف الاستغراق فانه هو المفهوم
من العام حيث لا عهد قال المصنف لكن العهد هو الاصل اي الراجح واولى العهد الخارجي والذهني ثم الاستغراق
ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة
الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس لانه اذا ذكر بعض
افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل
محتمل انتهى كلامه لكن جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق وهو مؤخر عنه كما ذكرنا وقوله لان اللفظ
الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام ممنوع لانه انما يدل على مجرد الماهية اذا كان اللفظ موضوعا
لها وليس كذلك لان اسم الجنس موضوع لكل فرد على البدل والا لزم ان يكون استعماله في المفرد من حيث هو فرد
مجازا ولزم ان لا يكون فرق بين اسم الجنس وعلمه واشار الى الاستدلال بالاجماع بقوله ولتمسكهم فانه لما وقع
الاختلاف بعد رسول الله صلعم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رض بقوله صلعم
الائمة من قريش ولم ينكر عليه احد ولولا ان الصيغة للعموم لما كان فيه حجة لانك اذا قلت بعض الائمة من
قريش لم يلزم منه ان لا يكون من غيرهم امام وكان ينكر الاحتجاج به على انه اعترض عليه بان ذلك انما فهم بالقراين
وجوابه ان فتح هذا الباب يلزم منه ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرينة والتحرير مما بنا في
الظهور واشار الى الاستدلال بالاستعمال بقوله ولصحة الاستثناء من الجمع المعرف وهو معيار عموم المستثنى
منه والمراد بالاستثناء ههنا استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه فلا يرد النقض بالاستثناء
من اسم خاص او اسم علم مع ان كلا منهما غير عام نحو عندي عشرة الا واحدا وصمت هذا الشهر الا يوم كذا
وكسوت زيدا الا ركبته او نقول المستثنى منه في هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه متضمن لصيغة عموم وهو جمع
مضاف اليه اي جميع اجزاء العشرة وجميع ايام الشهر وجميع اعضاء زيد واما المستثنى في الجمع المعرف والعدد
المحصور نحو جاء الرجال الا زيدا فلم يكن من اجزاء الجمع لان افراد الجمع الآحاد وانما يكون كذلك لان الحكم في الجمع
المعرف انما يتعلق على الآحاد لا على المجموع بدليل شهادة الاستقراء والاستعمال او نقول ان المستثنى ههنا
من آحاد مدلول اصل لفظ الجمع وهو لفظ الواحد كان رجل قال شارح ... هذا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس
في بعض استعمالاته ولذا قال ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس
اذ لا قصد ههنا الى عهد واستغراق ويبطل الجمعية بارادة الجنس حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة
لان اسم الجنس حقيقة في الواحد ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم
القصد الى العهد والاستغراق وهذا الجنس بمنزلة نكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب حصانا فانه يحصل
البر بركوب واحد ويعم في النفي كقوله لا احل لك النساء اي واحدة منهن وبدلالة الجنس الواحد بقوله

تعالى

تعالى انما الصدقات للفقراء اي جنس الصدقة وهي الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد
من الاصناف المذكورة في الآية الكريمة والى الاصناف كلها وعند الشافعي لا بد من صرفها الى الاصناف
والمفهوم من كلامه ان الواحد بدلا من الصدقات ومن الفقراء وفي الكشاف انما قصر لجنس الصدقات
على الاصناف المعدودة وانها مختصة بها لا يتجاوزها الى غيرها كانه قيل انما هي لهم لا لغيرهم فيفهم من
كلامه هذا ان لفظ الفقراء باق على حقيقته وهي الجمع وليس المراد ههنا الاستغراق اذ ليس المعنى ان
كل واحد واحد من الصدقات لكل واحد واحد من الفقراء ويمكن ان يكون المراد ان جميع الصدقات
لجميع الفقراء بمعنى مقابلة الجمع بالجمع اي الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع
وح ان سلم ان اللام للاستغراق يكون المطلوب وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد حاصلا ولو اوصى
بثلثه لزيد وللفقراء تنصف ذلك الثلث بينه وبينهم كقوله تو لا يحل لك النساء وهذا دليل على ان الجمع المعرف
مجاز عن الجنس لوقوعه في الكلام كما في الآية الكريمة ونحو اشتري العبيد ولا اكلم الناس ولانه لما لم يكن
هناك اي في نحو لا يحل لك النساء معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة اذ ليس جميع نساء البلدة
فلا يكون الاستغراق مرادا وجب حمله على تعريف الجنس مجازا او يكون الآية لبيان مصرف الزكوة فيبقى
الجمعية وهي الكثرة فيهما من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثيرين فيه
لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه ومن وجه لان لا يبقى الجمعية وهو عند حمله على واحد وهم حمل على تعريف الجنس
بمعنى الاشارة اليه من بين الاجناس ويبقى الجمعية من وجه ليبطل اللام اصلا اي بالكلية وفيه نظر لجواز
حمله على ما يصح اطلاق الجمع عليه باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية
من كل وجه ولو قلت الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود قلت انتفاء العهد الذهني ممنوع في كل
صورة لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن
ويفهم من كلامه انه انما يحمل على الجنس مجازا في صورة لم يحمله على العهد او الاستغراق لان حمل الجنس على احدهما
حقيقة ولا يجوز المجاز الا عند تعذر الحقيقة اما اذا امكن ذلك فلم يحمل عليه كما في قوله تو لا تدركه
الابصار فانهم جعلوا اللام للاستغراق ويفيد سلب العموم وهي النقاب الكلي فيكون سلبا جزئيا
لا عموم السلب اذ ليس معناه لا يدركه شيء من الابصار فيكون سلبا كليا والجمع المعرف بغير اللام
كالجمع المعرف بالاضافة نحو عبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء وهذا استدلال على عمومه بالاستعمال
لا بصحة الاستثناء فانه انما علم عمومه بوقوع الاستثناء في الكلام من غير انكار فلا يلزم الدور على ما
قيل من ان صحة الاستثناء متوقفة على معرفة العموم المتوقفة على صحة الاستثناء واختلف في الجمع
المنكر والاكثر على انه غير عام بمعنى الاستغراق لكنه عام بمعنى انتظام جمع من المسميات لان رجالا بين
جموعه في صلوحه لكل على بدل عن الآخر كرجل بين آحاده في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم

فيما بيننا فانه من مراتب العلماء وعند البعض عام عند الاطلاق لصحة الاستثناء كقوله تعالى فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير بمعنى ان الا صفة كما حملوا غيرا على الا بمعنى ان غيرا استثناء لا صفة واذا حمل الا على غير يكون المغايرة بين ما قبلها وما بعدها بالذات او الصفات بعد ان كانت بالنفي والاثبات وبعكس ذلك في غير وانما لا يجوز رفعه على البدل لانه لو بمنزلة ان الشرطية في ان الكلام معه موجب والبدل لا يسوغ الا في الكلام غير الموجب هكذا قال في الكشاف ولكن فيه بحث لان لهنا نفيا معنويا بالدلالة لو على الانتفاء لكن على هذا التقدير لا يجوز الاستثناء في الآية لعدم دخولها فيها لان معناه لو كان فيهما جماعة من هذا الجنس والله تعالى ليس بجماعة على ان للاستثناء منقطعا وقالوا ايضا لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض واللازم منتف لعدم المخصص وامتناع التخصيص بلا مخصص وجوابه انه موضوع للقدر المشترك بين العموم والخصوص ولا يلزم من عدم اعتبار الاستغراق اعتبار عدمه فلا يلزم من عدم كونه للعموم كونه مختصا بالبعض ومنها المفرد المحلى باللام سواء كان اللام حرف التعريف او اسم الموصول اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اللام فيه حرف التعريف وفيه اشارة الى انه للعموم بدليل الاستثناء والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اللام فيهما اسم الموصول وفي قوله المحلى اشارة الى ذلك وفيه نظر لجواز ان يفهم العموم لترتيب الحكم على الوصف المشعر بالعلية او لتمهيد قاعدة كما هو شأن الشارع فعلم العموم لانه صلعم شارع او لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او لتنقيح المناط وبالغاء الخصوصية وانما يفيد العموم المفرد المعرف باللام لان كل اسم جنس اذا دخل اللام ولم يكن معه قرينة دالة على ان المراد نفس الحقيقة ولا على انه بعض مجهول او معين فاللام فيه لاستغراق الجنس نحو الماء طاهر والنوم حدث وذلك لان الالفاظ المفردة موضوعة بازاء المعاني الذهنية فاما ان يكون لجميع افرادها او لبعض افرادها او لبعضها وليس المراد بعضها لان الغرض ان لا قرينة له فيكون لجميعها اما ان كان معه قرينة تدل على ان المراد نفس الماهية فلا يفيد الاستغراق نحو الرجل خير من المراة وكذا ان كان معه قرينة تدل على ان المراد بعض افرادها فان كان هناك عهد فاللام للعهد والا فلا فرق بين المعرفة والنكرة معنى ان كان فيه علامة الوحدة او التثنية نحو ما اعطيتك الا التمرة والتمرتين فانه بمنزلة ما اعطيتك الا تمرة وتمرتين وان لم يكن علامتهما نحو اشتريت اللحم ورايت الرجل فالفرق بين ذي اللام والمجرد عنها ان المجرد عنها يدل على معنى الاسم بعضه مع حمله لان التنوين يفيد ذلك وذو اللام يدل على ان المراد منه المجرد عن البعضية والبعضية انما تستفاد من القرينة كالاشتراء والرؤية فهما بالنظر الى القرينة بمعنى واحد وبالنظر الى مفهوميهما مختلفان ولذلك يجوز وصف ذي اللام من هذا النوع بالنكرة الا استثناء من قوله ومنها المفرد المحلى باللام ان يدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو الانسان حيوان ناطق فلا يكون للعموم ح نحو اكلت الخبز وشربت الماء هذا من قبيل اشتريت اللحم فان البعضية مستفادة

لو كان م

ان م

من الاكل والشرب ولذلك قال بعضهم ان اللام فيها للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المتقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وكان المصنف اراد بالمعهود الذهني الذي قدمه على الاستغراق ما لم يسبق له ذكر فجعل نحو اكلت الخبز منه اذا لم يسبق له ذكر اما اذا سبق له ذكر كقولك للغلام وقد دخلت البلد وهو يعلم ان فيه سوقا ادخل السوق فاللام فيه للعهد الخارجي لكونه اشارة الى معين ومنها النكرة في موضع النفي بمعنى ان يرد عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاءها لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد الا اذا اريد من النكرة الواحد بقيد وصف الوحدة فلا يفيد العموم نحو ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كان معها من ظاهرة او مقدرة نحو ما في الدار من رجل ولا رجل في الدار فيكون نصا في الاستغراق ولذلك قال في الكشاف ان قراءة قوله تعالى لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع يجوز واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع واشار الى الاول بقوله لقوله تعالى قل من انزل الذي جاء به موسى نورا وهذا استفهام على سبيل التقرير والتبكيت بمعنى انزل الله التوراة على موسى وانتم انها اليهود معترفون بذلك وهذا وان كان ايجابا شخصيا لكنه في قوة ايجاب جزئي وقصد به الزامهم ورد قولهم في جواب قولهم ما انزل على بشر من شيء ويكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب فيكون ذكر سلبا كليا منهم وابطله بذكر الايجاب الجزئي والايجاب والسلب هنا راجعان الى متعلقات الحكم لا الى المحكوم عليه واشار الى الثاني بقوله ولكلمة التوحيد وهي قولنا لا اله الا الله فانه لو لم يكن قوله لا اله منفيا لكل معبود لم يلزم توحيد مع الاجماع على انها للتوحيد ولهذا المعنى قال ولكلمة التوحيد ولم يقل لا اله الا الله او لصحة الاستثناء ولفظ الجلالة مرفوع على انه بدل من محل لا اله والخبر محذوف اي لا اله موجود الا الله لان هذا رد على خطأ المشركين في اعتقادهم تعدد الآلهة في الوجود فيكون المحذوف موجود لا ممكن ولان كان نفي الامكان يستلزم نفي الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما يدل على الوجود لا الامكان والنكرة في موضع الشرط اذا كان الشرط مثبتا لا منفيا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا اي فعبده حر او امراته طالق معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع لا للحمل ههنا اي اذا كان الشرط مثبتا فان النكرة فيه حينئذ يفيد الايجاب الجزئي فاليمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا فيجب ان يكون تلك النكرة في جانب النقيض للعموم وهو السلب الكلي لا السلب الكلي اما اذا كان الشرط منفيا نحو ان لم اضرب رجلا فعبدي حر فيمينه للحمل ويكون بمنزلة قولك والله لاضربن احدا لان الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص فظهر ان النكرة في موضع الشرط لا يكون عاما الا بوقوعها في سياق النفي سواء كان للمنع او للحمل وانما لم يذكر اليمين للحمل لان النكرة في يمين الحمل وقعت في سياق النفي وقد ذكرها قبل فلا حاجة الى اعادتها وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد وافراد تلك النكرة ويصح تعليل الحكم بها فانها عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس المختص بواحد وافراد الرجل

فرد م

مسح م

فلو اي لا اجالس كل عالم لعموم الصفة وهي العلم بخلاف نحو لا اجالس الا رجلا بدخلدان وحل قبل كل والفصل واستدل على ذكره بالاستعمال وبتعليق الحكم على الوصف واسناد الى الاول بقوله لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك وفي قوله تعالى قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى فان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وفي كل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن في معرض التعليل للنهي عن انكاح المشركين في قوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهو جمع معرف باللام يفيد العموم في النفي والاثبات فيجب عموم العلة فيلزم عموم الحكم واسناد الى الثاني بقوله والاصل النسبة الى المشتق اي تعليق الحكم بالوصف المشتق يدل على علية الماخذ اي ماخذ اشتقاق الوصف لذلك الحكم فكذلك النسبة الى الموصوف بالمشتق يدل على علية الماخذ لان قوله لا اجالس الا عالما لانه لا بد للصفة من موصوف ظاهر او مقدر فيعم الحكم بعموم العلة وذلك لان النكرة يدل على الجنسية والوحدة بمعنى قولك لا اجالس الا رجلا الا رجلا واحدا فاذا انضم اليها قرينة دالة على ان القصد الى مجرد الجنسية لا الوحدة فلا يختص الحكم ببعض افرادها كما اذا وصف بصفة عامة ويكون الحكم مما يصح تعليله فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه تلك الصفة وقد يعم النكرة بسبب القصد الى مجرد الجنسية بحسب اقتضاء المقام الا الوصف بتلك الصفة نحو تمرة خير من جرادة و اكرم رجلا لا امراة لان العموم يكثر في غير سياق النفي في النكرة الموصوفة بتلك الصفة فلذلك اقتصر عليها فان قيل النكرة الموصوفة مقيد والمقيد من اقسام الخاص وقد صرح المصنف في شرحه بان بين العام والخاص تنافيا اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين قلنا هو خاص من وجه اي بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام من وجه اي بالنسبة الى افراد ما يوجد فيه ذلك القيد فلا يكون هذا خاصا حقيقيا والمذكور قبل هو الخاص الحقيقي وانما يكون خاصا اضافيا اي يكون متناولا لبعض ما يتناوله لفظ اخر المجموعة فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهذا كما في قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال فان كل واحد منها بالاضافة الى الاخر خاص من وجه عام من وجه والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بالصفة المذكورة خاص ليس هذا الكلام على اطلاقه لما ذكرنا انه قد يكون النكرة عاما في غير هذه المواضع باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وكقولهم تمرة خير من جرادة لكنها اي لكن النكرة اذا كانت خاصا يكون مطلقا بمعنى انها تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات اذا كانت في الانشاء وهي الجملة الغير الخبرية فان بعضهم قالوا الكلام اما خبر او انشاء والانشاء شامل للجملة الطلبية كالامر والنهي وغير الطلبية كصيغ العقود وقال بعضهم الكلام اما خبر او طلب او انشاء فجعلوا الكلام على ثلثة اقسام فالانشاء غير الطلب وذلك لان في الانشاء تنشئ مضمون اللفظ باللفظ فيقع ذلك المضمون بخلاف الطلب فانك تطلب مضمون لفظه من غيرك سواء وقع مضمونه او لا نحو قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وقوله تعالى فتحرير رقبة ويثبت بها اي بالنكرة فالصد محمولا من ذكر الجنس عند السامع اذا كانت النكرة في الاخبار نحو رايت رجلا وفي كلامه

ههنا نظر وهو انه جعل هذا القسم مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة والمطلق في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة يفيد الوحدة ايضا اذ المراد ذبح بقرة واحدة وان كان مراده ان القصد الى مجرد الجنسية فيكون عاما يلزم ان يكون المراد ذبح وتحرير كل رقبة اللهم الا ان يقال المراد ذبح بقرة اي بقرة كانت ومع ذلك يكون عاما بهذا المعنى كما جعل مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما وهو مع هذا القيد ولما فرغ عن ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص ذكر مما اشتهر في اعادة النكرة وهاهنا اربعة اقسام كلتاهما معرفتان او نكرتان او الاولى معرفة والثانية نكرة او بالعكس فقال فاذا اعيدت النكرة نكرة في الكلام كانت النكرة الثانية غير النكرة الاولى بان يكون المراد بالثانية غير المراد بالاولى لانها لو كانت عينها كان المناسب ان يعرف لانه معهود سابق في الذكر واذا اعيدت النكرة معرفة كانت المعرفة عينها لان الاصل في اللام العهد ويكون هنا حمله عليه والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كانت الثانية غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لما ذكرنا فالاعتبار بتنكير الثانية وتعريفها واعلم ان هذا هو الاصل عند عدم اشتمال الكلام على ما يقتضي خلاف ذلك من القراين والا فقد يعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وكقوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه اية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل اية ومنه باب التاكيد اللفظي وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين وكذا روي عن رسول الله صلعم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا مبني على ان لا يكون الجملة الثانية تاكيدا للاولى وح يكون التنكير في يسرا للتفخيم وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه اي الجنس الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر اما اذا كانت تاكيدا لها لتقريرها في النفس وتمكنها في القلب فلا بد الاعادة على تغاير اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابين لانها اذا كانت تاكيدا للاولى يجب ان يكون معنى الثاني غير معنى الاول وانما رد الى ذلك بقوله والراجح ان هذا تاكيد صريح باعادة اللفظ لكن يجوز ان يقال انه تكرير لبشارة بدال ج على تغاير باعتبار ان التنوين فيه للتكثير ولذا اقر بالف مقيد بصك مرتين وذلك اذا اداه صكا على الشهود فاقر عند بالف مرتين بالف في ذلك الصك يجب الف واحد بالاتفاق لان الثاني هو الاول لكون المقر معرفا بالمال الثابت في الصك ولذا اقر به اي بالف منكرا اي من غير تقييد بالصك بان اقر بحضرة شاهدين بالف في مجلس اخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب يجب الفان عنده اي عند ابي حنيفة رح بشرط مغايرة الشهادة بين الاخيرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاولى كما اذا كتب الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما يجب الف لدلالة العرف على تاكيد الحق بالزيادة في الشهود الا ان يتحد فان

اصل ج

ا ذ

كل بقرة

معناه لا اجالس الا رجلا عالما ح

المعرفة ح

ان مع زيد كتابا ح

دون الصفات وربما يسمى نكرة ان لا رسم ح

خاص

خلاصة ح

الواجب الف بالاتفاق على تخريج الكرخي فان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم الكلام الواحد
ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة اراد بالصفة الصفة المعنوية لا النحوية ولذلك صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم
ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه مبتدأ واحسن خبر واراد
انها باعتبار اصل الوضع للخصوص كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة على ما سبق ذكره ولكن الظاهر ان
عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار
فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا سواء كانوا مجتمعين او متفرقين على الترتيب عتقوا جميعا وان
قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربتهم لا يعتق الا واحد وهو العبد الاول ان ضربتهم على الترتيب والا
فالخيار الى المولى قالوا في الفرق بين المثالين لان في الاول وصفه اي وصف اي بالضرب فصار عاما وفي الثاني
قطع الوصف عنه لان الضرب فيه انما اسند الى المخاطب لا الى النكرة التي تليها وهي اي فان ايا ولو اضيف الى المعرفة
يصلح لكل واحد منهم على سبيل البدل ولو كان معرفة بحسب اللفظ وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان
في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني وصفه بالمضروبية ان اراد بالوصف الوصف المعنوي وان اراد بالوصف
النعت النحوي فلا نعت في شيء من المثالين لان الجملة صلة او شرط لان ايا فيهما موصولة او شرطية باتفاقهم فالفرق
بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم وفيها فرق آخر بين المثالين وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر
اذا كان مضافا الى المعرفة اما اذا كان مضافا الى النكرة فقد يكون للواحد نحو اي رجل يأتيني فله درهم اي اذا
فصل هذا الجنس رجلا رجلا وللاثنين مثل اي رجلين اي اذا فصل رجلين رجلين وللجمع نحو اي رجال اي اذا فصل
هذا الجنس رجالا رجالا فقولهم لا يتناول الا الواحد المنكر ليس على اطلاقه الا ان يقال مرادهم المضاف الى المعرفة
لان كلامهم في اي عبيدي ضربك او ضربته ففي المثال الاول لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه اي بضرب
الواحد المنكر قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فلا يبطل الوصف لان معناها باق من جهة
ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير ولو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض
يبطل قال المصنف اي الكلام بالكلية والظاهر ان الضمير عايد الى الوصف وحاصل كلامه اي ايا لواحد
منكر ففي المثال الاول ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد من واحد يلزم الترجيح
بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومع ذلك معنى الوحدة باق كما ذكرنا وفي المثال الثاني يثبت الواحد
من غير عموم ويتخير فيه الفاعل لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية باختياره بخلاف
المثال الاول لانه انما يعقل التخيير في متعدد ولا تعدد في المفعول هنا وفيه نظر لانه يمكن ان يكون مثل الثاني
بحيث لا يتصور فيه التخيير ايضا مثل اي عبيدي وطئته دابتك وعضه كلبك فهو حر فانه لا تخيير فيه للفاعل
هنا وايضا لان احتمال التركيب معنى التخيير لا مدخل له في كون الوصف سببا للعموم والا لزم ان لا يكون قوله
اي عبيدي ضربك ايضا عاما لانه يمكن ان يكون المراد منه اي واحد من عبيدي ويمكن ان يقال ان

الاه

كل واحد

العبد

الفعل وصف لاي وهو عام بعبارته لانه متعلق بتعدد فاعله في المثال الاول بخلاف المثال الثاني فان
الفعل فيه ليس بعام بعبارته لعدم تعلقه بفاعله وانما هو عام بالضرورة والضرورة تقدر بقدرها نحو ايما
اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه
التخيير فيدل على العموم ونحو كل اي خبز تريد هذا نظير الثاني فان التخيير من المخاطب الفاعل ممكن بل هنا لكن
لا يمكن من اكل واحد بين الكل واحد فلا يدل على العموم وفيه نظر ايضا ومنها من وهي تقع خاصا اذا كان موصوفا
او موصولا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك وتقع في من عامة في العقلاء اذا كان للشرط نحو
من دخل دار ابي سفيان فهو امن اي لمن دخل فيها خالدا وجابرا الى غير ذلك وكذلك يكون من ايضا عاما اذا كان
استفهاميا نحو من في الدار اي ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فيفيد العموم لكن عدل في الصول عن الى لفظ من
احترازا عن التطويل المتعسر والتفصيل المتعذر فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا عتقوا وفي من شئت
من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل غير واحد عملا بكلمة العموم ومن الشرطية ومن الجارة للبيان
ومعناه ان يكون قبل من او بعدها مبهم يصح اطلاق المجرور بمن عليه نحو قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
فانه يصح اطلاق الاوثان على الرجس وعند ابي حنيفة يعتقهم الا واحدا وهو اخرهم ان وقع الاعتاق على
الترتيب والا فالاختيار للمولى لان من للتبعيض اذا دخلت على ذي ابعاض وهذا الاستعمال شايع كثير
وهو اذا كان مجرورها ذا ابعاض ويكون هناك شيء ظاهر او مقدر بعض المجرور بمن نحو قوله تعالى حتى تنفقوا مما
صدقة ونحو اخرجت من الدار اما شيئا فيحمل على التبعيض ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كقوله فاذن
لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجي من تشاء منهن لكن المثال الثاني من هذا القبيل بخلاف المثال الاول فان قرينة
اسناد المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم مع ان المشيئة صفة الفاعل لا المفعول تؤكد العموم وترجح البيان
كما في كل من هذا الخبز فان من فيه للتبعيض وفيه نظر لان الظاهر ان من فيه لابتداء الغاية والمراد منها جميع
المسافة لا النهاية لفساد المعنى لو قلنا من لابتداء النهاية اذ ليس لها ابتداء ولا انتهاء ومعنى من الابتدائية
ان يكون الفعل المتعدي بمن امتداد نحو السير ويكون ابتداء ذلك الفعل من المجرور بها او يكون الفعل
المتعدي بها اصلا للشيء الممتد نحو خرجت من الدار فان الخروج وان لم يكن شيئا ممتدا لكنه اصل لذلك الشيء
الممتد وهذا المعنى ظاهر في اكلت من الخبز على ان المحققين من ائمة اهل اللغة قالوا ان اصلها ابتداء الغاية
والبواقي راجعة اليه ولانه اي التبعيض متيقن ومن الا ان من الجارة يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض
متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض
اخذا بالمتيقن وتركا للمحتمل المشكوك فوجب رعاية العموم والتبعيض في من الجارة وفي المسألة الاولى وهي من
شاء من عبيدي عتقه فهو حر هذا المذكور من رعاية العموم والتبعيض مراعى لان عتق كل من العبيد تعلق بمشيئته
مع قطع النظر عن غيره فكل واحد شاء العتق بهذا الاعتبار اي بقطع النظر عن غيره بعض من العبيد

كلام

عبيدي

لو

١

فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل فقط
التبعيض بالكلية على تقدير تعلق المشية بالكل فهو ظاهر لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض
بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب فلانه ولان صدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه
لكن تعلق مشيته بكل واحد من العبيد على الانفراد وهذا الكلام امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر ان اعتاقه
الكل بتعلق المشية بالكل وحيث لو كل ومنها ما في غير العقلاء عند بعضهم وعند الاكثر انه ما للعقلاء وغيرهم
ولا يجب قراءة جميع ما تيسر لعموم ما لان بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لا
الاجتماع والانقلب المتيسر متعسرا وقد يستعار لمن كقوله تعالى والسماء وما بناها على الاصح فان قال ان
كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق لان المراد من قوله ما في بطنك الكل اي
جميع ما في بطنها لعموم ما والغلام ليس جميعه بل بعضه ولو قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق
ما دونها اي دون الثلث عند ابي حنيفة رح وعندهما تطلق ثلثا وقد مر وجههما اما وجه قول ابي حنيفة رح
فلان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث واما وجه قولهما فلانها عام ومن للبيان ومنها
كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم بمعنى انهما لا يحتملان خاصين بان
قيل كل رجل وجميع الرجال ويراد واحدا بمعنى انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى خالق كل شيء و
قوله تعالى وا وتيت من كل شيء مخصوص على ان فخر الاسلام قال ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من وقد يطلق على
الواحد ايضا فان دخل الكل صوابه كل بلا لام اذ لا حاجة اليه على النكرة بمعنى اضافته اليه فلعموم الافراد
وان دخل على المعرفة فللمجموع اي لجميع الافراد ولهذا يصح ان يقال كل رجل يشبعه هذه الدار بخلاف كل الرجال
ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل قالوا عمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر
عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال بناء على ما ذكر كل واحد من دخل من ههنا نكرة موصوفة
لا موصولة هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا استحقوا والا لكان النفل للاول خاصة يستحق
كل واحد من العشرة الداخلين معا النفل اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل اي فكل واحد من تلك العشرة
اول بالنسبة الى المتخلف الذي لم يدخل معهم لتعذر دخلوا اولا بعد فتح الحصن وذكر ان الداخل اولا
يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا بخلاف من دخل هذا الحصن اولا فله
الف فكل واحد دخل اولا منفردا يستحق الالف ولو دخله جماعة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء
لان عموم من ليس على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق دخول احد اولا وانما لا يجوز ان
يجعل من مستعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل واحد منهم او لجميعهم نفل واحد لان عموم كل على سبيل الانفراد
وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا يكون بينهما
مشاركة تصح الاستعارة معها وههنا فرق لطيف وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل والاول

عبان والفرد السابق على كل ما عداه وهو معناه الحقيقي ولا تعذر فيه ويجوز حمل الاول على هذا
المعنى في قوله من دخل هذا الحصن اولا فاذا اضاف الكل اليه اقتضى كل عموم ما اضيف وهو العموم الافرادي
ليلا يلغو كل فيقتضي كل العموم الافرادي في الاول فيتعذر الاول لا قضاء كل التعدد في المضاف اليه وهو
من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي الذي لا تعدد فيه فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة
الى المتخلف سواء كان مسبوقا بالغير او مقارنا وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة مع صفة الاجتماع ولو دخلوا فرادى يستحق
الاول النفل لان هذا النفل لاظهار الجلادة والتحريض على الشجاعة ولما استحق الجماعة بالدخول اولا فالواحد
اولى لان الجلادة في دخوله وحده اقوى فيصير جميع مستعارا لكل اي يكون مجازا وقرينته ما ذكرت الان هكذا
قال فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل لعموم
الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم لحمله على المجاز ولا يمكن ان يقال في جواب الاعتراض ان
دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز لان امتناع الجمع
بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع وههنا قد تحقق الجمع بينهما بالنظر الى الارادة
فيصح الحمل ثانيا على الحقيقة ولصرفه على مجازه وجوابه ان جميعا ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف الاستحقاق
على صفة الاجتماع للقرينة المذكورة المانعة من ذلك وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق
كل واحد من الكل النفل عند الاجتماع للقرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون
للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل هذا الحصن اولا لان كلا
الافرادي يدل على امرين بمعنى ان يكون مدلوله مجموعا لا بمعنى ان كل واحد منهما مدلوله على الانفراد حتى يكون
مشتركا بينهما والامر الاول استحقاق الاول النفل سواء الاول واحدا او جماعة والثاني انه اذا كان الاول
جماعة يستحق كل منهم نفلا تاما وههنا يراد الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر
ولا يراد الامر الثاني اذ لا دليل ههنا يدل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد نفلا تاما لعدم
استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل معتبر لعدم الدليل على الاستحقاق الا انه معتبر في المعنى المجازي حتى
يلزم ان لا يكون الامر الا كذلك واستحقاق الجماعة على صفة الاجتماع نفلا ليس على المجاز لان ذكر معنى
جميع الحقيقي لانه داخل في عموم المجاز مسئلة حكاية الفعل المثبت لا تعم الفعل المحكي عنه في جهاته و
اقسامه لان الفعل المحكي عنه واقع باحد وجوه على صفة معينة فلا عموم فيه واما العموم في الحكاية بان حكى
الصحابي فعلا من افعال النبي صلعم بلفظ ظاهره العموم نحو صلى النبي صلعم في الكعبة فلم يعم صلوة النفل
والفرض الا بدليل فيكون هذا في حق المشترك فيما مر اي فيحتاج الى التامل كما يحتاج المشترك اليه ليترجح
بعض معانيه للعمل به فان ترجح بعض المعاني بعد التامل فذاك المطلوب وان ثبت التساوي فالحكم

في البعض يثبت بفعله صلعم وفي البعض الآخر بالقياس فعند الشافعية لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم
منه استدبار بعض حيطان الكعبة وحمل فعله صلعم على النفل والحنفية يقولون لما ثبت جواز النفل بفعله
والتساوي بين الفرض والنفل ثابت في امر الاستقبال فثبت الجواز في الفرض قياسا فان قلت قوله صلعم
قضى بالشفعة عام باللغة فاجاب عنه بقوله واما نحو قضى صلعم بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل اي
من قبيل حكاية الفعل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى وفيه نظر لان مراد الراوي بقوله صلعم قضى بالشفعة
ليس الا الاخبار عن النبي صلعم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا ولان الجار عام لان
اللام للاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كقوله قضى بالشفعة لكل جار سواء كان شريكا ام لا قال المصنف
ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام وفيه نظر لانه على تقدير تسليم انه حكاية الفعل وهو قضاؤه
صلعم بالشفعة لا يكون الجار عاما ضرورة ان قضاءه انما وقع في بعض الجيران ولا يجوز ح ان يقع حكمه بصيغة
العموم وهي الشفعة ثابتة للجار لانه ح يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه وعند
بعضهم ان حكاية الفعل تعم الفعل وهو الصواب لانه عدل عارف باللغة وبالمعنى والظاهر انه لا ينقل
العموم الا بعد ظهوره او قطعه وانه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه بالاتفاق
واحتمال انه ظن العموم باجتهاد او سمع صيغة خاصة فتوهم انها للعموم فروى كذلك والاحتجاج بالمحكي
لا بالحكاية والعموم في الحكاية لا في المحكي غير قادح في عمومه لانه خلاف الظاهر من علمه وعدالته والظاهر
لا يترك بالاحتمال لان الاحتمال من ضرورته وح يلزم ترك كل ظاهر مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سوال او حادثة
اما ان لا يكون ذلك اللفظ مستقلا وذلك بان لا يكون مفيدا بدون اعتبار السوال والحادثة او يكون ذلك اللفظ
مستقلا وحينئذ اي حين اذا كان اللفظ مستقلا اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب
مع احتمال الابتداء اي ابتداء الكلام غير وارد على السوال او بالعكس وهو الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب
فهذه اربعة اقسام لا زائد عليها اذ لا يجوز ان يكون اللفظ الوارد بعد السوال قطعا في الابتداء ولا يحتمل
الجواب نحو اليس لي عليك كذا فتقول بلى فبلى غير مستقل ومختص بايجاب نفي سابق استفهاما او خبرا او كان
لي عليك كذا فتقول نعم فنعم غير مستقل ومقرر لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا ونحوهما
فسجد وزنى ماعز فرجم هذا مثال للمستقل الذي هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معي اذا قيل لك فتغد
فقلت مالي من تغد وتعيش ولا تقل مالي غداء ولا عشاء لانه طعام بعينه فقال لن تغديت فكذا من غير
زيادة على مالي السوال هذا مثال للمستقل الذي الظاهر انه جواب ونحو لن تغديت اليوم فكذا في جواب تغد معي
مع زيادة على القدر الواجب في الجواب وهذا مثال للمستقل الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب ففي الثلثة
الاول يحمل على الجواب وهو ظاهر وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا فيكون كلاما مفيدا حملا للزيادة الملفوظة
وهي اليوم ههنا على الافادة وهي انه يحنث بالتغدي في ذلك اليوم بذلك الغداء المدعو اليه او بغيره معه او بدونه

وهذا

وهذا على تقدير الابتداء لا على تقدير الجواب لانه يلزم منه الغاء الزيادة ولو قال نقول ان تغديت اليوم
فله كذا عنيت الجواب صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا
عليه وعند الشافعي رح يحمل على الجواب عنه وهذا مبني على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا لان
التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره على السبب
سواء كان ذلك السبب سوالا ام لا مثال الاول قوله صلعم لما سئل عن بير بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه
الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ومثال الثاني كما روي انه مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر
ففي هاتين الصورتين العبرة لعموم اللفظ فيحكم بطهورية كل ماء وطهر كل اهاب لا لخصوص السبب فيحكم بطهورية
بير بضاعة فقط وبطهور اهاب شاة ميمونة ثم اشار الى الاستدلال بالاجماع على ان العبرة لعموم اللفظ بقوله
فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير انكار على تلك الاسباب
فيكون ذلك اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ منها آية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان على
الخلاف فيه ومنها آية الظهار نزلت في سلمة بن صخر ومنها آية اللعان نزلت في هلال بن امية وكالحد بين
المذكورين فان قلت لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد كالنسبة العام الى
جميع الافراد بالسوية قلت الملازمة ممنوعة لان السبب قد يختص من بين سائر افراد العموم بالمنع من
اخراجه للقطع بدخوله في الارادة الا بعد ان يدل دليل على ارادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن
اخراج غيره

فصل في ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما لهما

حاكم المطلق
وهو الشايع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة مندرجة تحت امر مشترك من غير شمول ولا تعيين
ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد وهو الذي اخرج عن الشيوع بوجه ما حكمه ان يجري على تقييده فاذا ورد اي
المطلق والمقيد لبيان الحكم فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد نحو اطعم رجلا واكس رجلا عاريا الا
في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة اي في كل موضع يكون الحكمان مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما
غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهو يستلزم
نفي اعتاقها لان ايجاب الاعتاق مستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار قوله ولا تملكني
رقبة كافرة كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة وهذا يوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمومنة والى هذا ذكرت
اشار بقوله فالاعتاق يتقيد بالمومنة فحمل المطلق على المقيد والمراد بحمل المطلق على المقيد تقييد المطلق بقيد
المقيد لكن ان كان القيد موجبا فيقيد المطلق بايجابه وان كان منفيا فيقيد بنفيه وفي المثال المذكور قيد الكافرة
منفي فيكون قيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهي المومنة وان اتحد الحكم فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين
وكفارة القتل لا يحمل المطلق على المقيد عندنا وعند الشافعي رح يحمل سواء اقتضى القياس ذلك ام لا وبعضهم اي
بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت الحادثة كصدقة الفطر فان

دخلا اى النص المطلق والمقيد على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من
المسلمين فان الراس سبب لوجوب الصاع فى صدقة الفطر واحد هذين النصين يدل على ان الراس
سبب والثانى يدل على ان الراس المقيد وهو راس المسلم سبب لم يحمل المطلق على المقيد عندنا
بل يجب العمل بكل منهما بان يكون المطلق سببا والمقيد سببا اذ لا تنافى فى الاسباب فيمكن الجمع بينهما خلافا
له اى للشافعى رح فانه يحمل المطلق على المقيد وان دخلا اى المطلق والمقيد على الحكم مع اتحاد الحادثة
نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رض وهى ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وهو وجوب صوم ثلثة
ايام مطلق فى القراءة المتواترة ومقيد فى قراءة ابن مسعود وهى قراءة مشهورة يزاد بمثلها على الكتاب
بخلاف قراءة ابى فعدة من ايام متتابعة فى قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص وانما
لم يشترط الشافعى التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة غير المتواترة سواء كانت مشهورة ام لا فالمثال المتفق عليه
قوله صلعم فى حديث الاعرابى صم شهرين وروى شهرين متتابعين يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق لامتناع
الجمع بينهما لان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته للمامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته
المامور به هذا الحمل اذا كان الحكم مثبتا فان كان الحكم منفيا نحو لا تعتق رقبة كافرة لا يحمل المطلق على
المقيد اتفاقا لامكان الجمع بينهما واشار الى حكمه بقوله فلا يعتق اصلا ثم ذكر احتجاج من ذهب الى حمل
المطلق على المقيد ولو كان عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد فى السبب بقوله ان المطلق
ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فكان اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اى نعم ان
المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا مع اتحاد الحادثة والحكم كما فى ثلثة متتابعات وههنا لا
تعارض لامكان الجمع بينهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت فى كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة
اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين ثم ذكر الدليل على المذهب الآخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس
بقوله ولان القيد زيادة وصف يجرى مجرى الشرط اى التخصيص بالشرط فكما ان التخصيص بالشرط يوجب
نفى الحكم عما عداه كذلك التقييد بالوصف يوجب ولما كان النفى مدلول ذلك المنصوص المقيد كان حكما شرعيا فوجب
النفى اى نفى الحكم عما عداه فى المنصوص المقيد وفى نظيره بطريق القياس كالكفارات مثلا فانها اى الكفارات
جنس واحد ولنا الدليل على ان المطلق يجرى على اطلاقه ولا يحمل على المقيد قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان
تبد لكم تسؤكم فان الآية تدل على ان التقييد يوجب التغليظ والمساواة كما فى بقرة بنى اسرائيل فان المفهوم من
الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤل عنها وفيه نظر لان الآية انما تدل على ان السؤال عن
القيود غير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان المطلق يوجب ذلك ولا سيما اذا بين فى موضع آخر وقال
ابن عباس ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اى اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد لكن
هذا ليس بحجة على الخصم لان قول الصحابى ليس بحجة فى الفروع فكيف يكون حجة فى الاصول اللهم الا ان يقال انه

من اهل

من اهل اللغة واكثر اللغات انما تثبت بقول اهلها ان معنى هذا اللفظ كذا ولا يقدح فيه احتمال كونه مبنيا
على اجتهاده فى افادة النظر والا لما ثبت مفهوم شئ من اللغات او يقال ذكر قول ابن عباس ههنا ليدل على انه
من جملة المجمعين الآتى ذكرهم فى قوله وعامة الصحابة بما قبله وامهات النساء بالدخول الواقع فى الربائب
فى قوله تعالى وامهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فان قوله من نسائكم الآية قيد
لقوله تعالى وربائبكم ولا يكون قيد القوله وامهات نسائكم لاجماعهم على ذلك ولانه يلزم ان يكون كلمة من للصلة
فى خطاب واحد ومعنيان مختلفان وذلك لان من على التقدير الثانى للبيان وعلى التقدير الاول لابتداء الغاية
وفيه نظر لان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد فى صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلى لجواز ان يكون الدليل
لا يحمل فى تلك الصورة ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك باجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده
عند الامكان فيلزم العمل بكل واحد منهما ولو حمل المطلق على المقيد لزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء
المقيد وغير المقيد فى الحمل على المقيد يلزم ابطال الثانى اما اذا لم يمكن العمل بهما وهو عند اتحاد الحادثة والحكم
فيحمل المطلق على المقيد ولا يعكس لانه يلزم من العمل بالمقيد العمل بالمطلق ولا يلزم من العمل بالمطلق العمل بالمقيد
لحصول المطلق فى ضمن غير ذلك المقيد فهذه الدلائل لنفى المذهب الاول وهو الحمل مطلقا ثم شرع فى نفى المذهب الثانى
وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله والنفى فى المقيس عليه بناء على العدم الاصلى وذلك لان قوله تعالى فى كفارة القتل فتحرير
رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة
القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقى عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلى فلا يكون حكما شرعيا فكيف يتعدى
من الاصل الى الفرع ولا بد فى القياس من كون المعدى حكما شرعيا وفيه نظر لان عند الشافعى حكم شرعى بناء على ان
التخصيص بالوصف يدل على نفى الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قيل فتحرير رقبة ولم يقل مؤمنة جاز تحرير
الكافرة فلما قيل مؤمنة لزم منه نفى تحرير الكافرة فيكون النفى مدلول اللفظ فان قلت المعدى هو القيد وهو حكم شرعى
لانه ثابت بالنص فثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا فاجاب عنه بقوله ولا يمكن ان يعدى القيد وهو قيد الايمان مثلا
فيثبت العدم ضمنا لان القيد يدل على الاثبات فى المقيد اى اثبات الحكم وهو الاجزاء فى تحرير رقبة موصوفة بهذا القيد
وعلى النفى اى نفى الاجزاء فى غيره وهو الرقبة الكافرة فالقيد يدل على هذين الامرين وهذا تسامح منه فى العبارة و
المقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلى والا تناقض قوله هذا لما تقدم من انه لا دلالة
فى المقيد على نفى الكافرة اصلا والسابق يدل على ان هذا البحث من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته والاول
وهو اجزاء المؤمنة حاصل فى المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو فتحرير رقبة فلا يفيد تعديته شيئا اى التعدية
فى الثانى وهو النفى فى غيره فقط اى لا فى الامر الاول فتعدية القيد تعدية العدم بعينها وان كانت غيرها اى غير
تعدية العدم بحسب المفهوم فهى اى تعدية العدم مقصودة منها اى من تعدية القيد قصدا اولياء لا ضمنا فيكون
تعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعى وهو عدم اجزاء الكافرة لانه عدم اصلى وابطال اى ولابطال الحكم

الشرعي وسواء اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير
رقبة وكيف يقاس مع وجود النص وشرط القياس ان لا يكون نص في المقيس دال على الحكم المعدى او على
انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس
اجزاء المقيد ولا اجزاء غير المقيد فهو ناطق بالحكم في المحل سواء كان وجد القيد او لم يوجد وان كان المحل في غير
حق الوصف خاليا عن النص وهذا ايضا واستدل في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس
حمله بان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام عليها قصدية ودلالة المطلق
عليها ضمنية والعام يخص بالقياس باتفاق بيننا وبينكم فيقيد المطلق بالقياس على العام واجاب عن استدلاله
بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ان يجوز
بالقياس لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وههنا اي في مسئلة حمل المطلق
على المقيد يثبت القيد للمطلق ابتداء بالقياس لا انه قيد المطلق اولا بالنص ثم قيد بالقياس ثانيا فيصير القياس
حينئذ ههنا مبطلا للنص فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر فيجوز
ان يشترط في كفارته ايمان الرقبة ولا يشترط في غيرها من الكفارات فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية وهذا
مانع آخر يمنع تقييد المطلق بالقياس ثم اشار الى الاشكال الوارد في المحصول علينا بقوله لا يقال انتم قيدتم
الرقبة في هذه المسئلة بالسلامة لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة
وهذا ما قال علماؤنا المطلق ينصرف الى الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كما ان المطلق لا ينصرف الى ما هو الزائد
فح لا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل زكوة بقوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل
السائمة زكوة مع انهما في السبب ومذهبكم ان المطلق لا يحمل على المقيد ولا الحادثة الحاكية اذا دخلا على
السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى
فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين
لان قيد الاسامة سامت الماشية تسوم سوما اي رعيت فهي سائمة وجمع السائم والسائمة سوائم واسمتها
انا اذا اخرجتها الى الرعي انما ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم ليس في الحوامل والعوامل والعلوفة صدقة لا بحمل المطلق
على المقيد وقيد العدالة انما ثبت بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لا بحمل المطلق على المقيد

فصل

حكم المشترك التامل في نفس صيغته وفي غيره من الادلة والامارات حتى يترجح احد معانيه فان قلت لم لا يجوز
ان يحمل على كل واحد من معنييه من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجيح احدهما فاجاب عنه بقوله ولا يستعمل في اكثر
من معنى واحد سواء كان له معنيان او معان وتحرير المدعى انه ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من
معنييه او من معانيه فيكون النسبة متعلقة بكل واحد واحد منها لا بالمجموع كما يقال رايت العين ويراد بها العين الميزان
والباصرة والجارية وغير ذلك وفي الراد الجون اي الاسود والابيض واقرات هند اي حاضت وطهرت والقرء

جواب

بالفتح

رضي الله عنه

بالفتح الحيض والطهر فقيل يجوز وقيل لا يجوز في النفي لا في الاثبات ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة
وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرينة ولا يحمل على احدهما خاصة
الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف
القائلون بعدم الجواز فقيل يجوز لكن ليس من اللغة وقيل لا يجوز لا حقيقة ولا مجازا وهو اختيار المصنف وهذا
كله فيما امكن الجمع بين معنييه في النسبة كالامثلة المذكورة اما اذا امتنع فلا خلاف في انه لا يجوز استعماله في معنييه
كصيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة ان قلنا انها مشترك بينهما الا حقيقة لانه لم يوضع
اللفظ للمجموع حتى يكون استعماله فيه استعمالا في نفس ما وضع له اللفظ فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان
موضوعا للمجموع لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس ما وضع له بل جزؤه
واللازم باطل بالاتفاق ولا يجوز ان يقال كما انه موضوع للمجموع موضوع لكل واحد وح يكون الملازمة ممنوعة
لان استعماله ح في المجموع من حيث انه مجموع استعمال في بعض معانيه ولا نزاع فيه ولما ابطل المصنف في شرحه
استعماله للمجموع ورد عليه اعتراض وهو انه لا يراد باستعماله في المعنيين حقيقة انه يراد المجموع من حيث هو مجموع
حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع وانما يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا على انه داخل في المراد
وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين وهو كذلك فاجاب عن ذلك في الشرح بقوله ولئن وجد الاول
وهو وضعه لكل واحد بدون الآخر اي بشرط انفراده عن الآخر او وجد الثالث وهو وضعه لكل واحد مطلقا
اي مع قطع النظر عن الانفراد عن الآخر والاجتماع معه وقد ابطل وضعه لكل واحد بشرط الآخر حيث ابطل
المجموع وعلى كلا التقديرين يثبت المدعى وهو انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد حقيقة اما على الاول فظ
لانه اذا كان موضوعا لكل واحد بشرط انفراده عن الآخر فلا يكون استعماله فيهما حقيقة واما على الثاني فلان
وضع اللفظ عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى وكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا المعنى الموضوع له ويوجب
ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين في استعمال واحد ينافي اعتبار الآخر لانه يلزم منه
ان يكون كل من المعنيين مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة ويلزم منه ايضا انتفاء الوضع
الذي هو التخصيص عند ارادة المعنى الآخر فلا يجوز استعمال اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة هذا معنى كلامه
وكانه فهم من تخصيص اللفظ بالمعنى قصر المخصص على المخصص به فيكون معنى الوضع على هذا جعل اللفظ بالمعنى
بحيث يقتصر على ذلك المعنى ولا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فح لا يمكن الا اعتبار وضع واحد
ولا يمكن اعتبار وضعين والا لزم ما ذكرنا من الفساد وليس المراد على ما فهم لان لفظ تخصيص الشيء بالشيء
مشترك بين المعنى المذكور كما يقال في قولك ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا اي
بين اشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ
بالمعنى اي جعل اللفظ منفردا بذلك المعنى من بين الالفاظ وهو لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا ذلك المعنى

لم يمكن ح

فللمعترض ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلق فيستعمل تارة في هذا المعنى من غير استعماله في الآخر وتارة مع استعماله في الآخر والمستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له اللفظ حقيقة ولا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وهو باطل لما سيأتي ان شاء الله تعالى

وبيان الاستلزام على نقل المصنف انه لو اريد بالمشترك المجموع واللفظ غير موضوع له وكل واحد من المعنيين مراد واللفظ موضوع له لزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في استعمال واحد وفيه نظر لان ارادة المجموع في المشترك ليس الا ارادة كل واحد من المعنيين وليس فيه مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين ومن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فلو التزم بان فيه مجموعا كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد المجموع دخل كل فرد فيه وهو ليس بموضوع له فان قيل في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية تمسك المجوزون باستعمال المشترك في اكثر من معنى واحد بهذه الآية فالاولى ان يذكر اول الآية كما اشار الى ذكرها الذي تمسكهم انما يتم باولها كما ان جوابه انما يتم باخرها والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة استغفار وقد استعمل المشترك في اكثر من معنى واحد قلنا لا اشتراك في الآية لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء اي اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلوة على النبي صلعم فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قال ان الله يرحم والملائكة يستغفرون يا ايها الذين آمنوا ادعوا له لكان الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالجملة والتحريض على ما صدر من المقتدى به وفيه نظر لانه انما يلزم الركاكة وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة اذا لم يكن بينها جامع هو المقصود بالايجاب وفي الآية الجامع ثابت لان المراد ان الله يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وملائكته يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المؤمنون ما يليق بكم من الدعاء له والثناء عليه وكذلك فتح فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع ممنوع بما ذكرنا لكنه اي لكن معنى الصلوة يختلف باختلاف الموصوف حيث قالوا الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء فالصلوة معناه الحقيقي الدعاء ومن لوازمه الرحمة كسائر الصفات فانها تختلف باختلاف الموصوفات كما قيل في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المراد بالمحبة لا ذاتها واللازم من الله ايصال الثواب ومن العبد الطاعة لا بحسب الوضع اي لا موضوعه لمعاني مختلفة باوضاع مختلفة ليلزم الاشتراك

التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل اللفظ فيما وضع له قال المصنف اي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية وانما قيد بذلك ليشمل الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية ولكن لو قال بدل قوله فيما وضع له في وضع اول اي باعتبار وضع اول لكان شاملا ايضا للحقائق الثلث ولا حاجة الى تلك العناية وهذا القيد ما خوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لظهوره فاللفظ وان استعمل في غيره اي في غير ما وضع له ويحتاج ههنا ايضا الى ذلك القيد وهو الحيثية

حقيقة

فلو قال في غير وضع اول على وجه يصح لكان شاملا ايضا للمجازات تلك الحقائق ولا حاجة الى تلك العناية لعلاقة بينهما فمجاز والعلاقة هي اتصال ما بين المعنى المستعمل فيه وبين الموضوع له وان لم تكن العلاقة بل لم يتحد وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من اقسام المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار واما المنقول منه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول ولم يكن من افراده حتى هجر الاول ويفهم معناه بلا قرينة بينه وبين الموضوع له وهو حقيقة في الاول وهو الموضوع له مجاز في الثاني وهو المعنى المجازي من حيث اللغة وبالعكس اي مجاز في الاول حقيقة في الثاني من حيث الناقل وانما نسب الى الناقل لانه وصف المنقولية انما يحصل من جهته وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه اي من المنقول ما غلب في بعض افراد الموضوع له لا في غيره كما في القسم الاول حتى هجر الباقي من افراد الموضوع له كالدابة عند الذي الاربع خاصة وهو في الاصل لكل ما يدب على الارض من حيث اللغة وانه من افراد ما يدب على الارض اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لغة لكن اذا خصت الدابة به اي بالفرس مع رعاية المعنى الاول وهو كل ما يدب على الارض صارت الدابة مجازا اذا اريد به غير ما وضع له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى الاول فصار اسما له وحاصل كلامه ان المعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني باعتبار الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني باعتبار الوضع الثاني كالصلوة حقيقة لغة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة وبالعكس شرعا وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول فاطلاق اللفظ عليها ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة باعتبار الوضع الاول ومجاز باعتبار الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فاللفظ حقيقة باعتبار الوضع الثاني مجاز باعتبار الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان باعتبار انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان باعتبار انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه اي في المنقول ليس لصحة اطلاقه اي المنقول عليه اي على المعنى الاول اي على افراده التي توجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فانه انما يعتبر فيها المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى والا لصحة اطلاقه اي المنقول على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما في المجاز فانه يعتبر فيه المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المجازي فيصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى وهو ملابس له بنوع علاقة كما بيناها بل اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم وهو الدابة على غيره من الاسماء في تخصيصه اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع

فلو قال

اولى واسبب ووضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب امر مرعي في وضع بعض الالفاظ
ولا يلزم صحة الاطلاق حقيقة على ما يوجد فيه ذلك التناسب ولهذا لا يجرى القياس في اللغة فلا يقال
ان سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس بمرعي في الخمر لصحة الاطلاق على كل ما
يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية لتعيين الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فيطلق بناء على
ما ذكر الاسد على من يوجد فيه الشجاعة مجازا لان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اللفظ على كل ما
يوجد فيه لا دم المعنى الاول بخلاف الدابة فانه لا يصح اطلاقها في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب وبخلاف
الصلوة في الشرع فانه لا يصح اطلاقها على كل دعاء لان اعتبار المعنى الاول فيهما للاولوية لا لصحة الاطلاق
ويثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية لان
تباين هذه الاقسام بالجهات والاعتبارات فيجوز تداخل الاقسام ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان
في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا بحيث لا يستتر المراد به فصريح واحترز بقوله في نفسه عن
استتار المراد بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة سواء كان المراد منه معنى
حقيقيا او مجازيا والا يكن كذلك بان يستتر المراد منه في نفسه فكناية واحترز بقوله في نفسه عن انكشاف
المراد بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل والمشكل داخل في الكناية
وان كانت حقيقة فانها من قبيل الحقيقة كذا في المفتاح وغيره فالحقيقة التي لم تهجر صريح والحقيقة المهجورة
وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال في معناه المجازي صريح وغير الغالب كناية ثم هذه
الاقسام الاربعة ليست متباينة بحسب الحقيقة والذات وانما يكون متميزة بالحيثيات والاعتبارات
هذا عند علماء الاصول وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه الموضوع له معنى ثان ملزوم له اي
بمعناه الموضوع له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق الاثبات والنفي به ويرجع الصدق
والكذب اليه بل لينتقل منه الى ملزومه ويكون ملزومه مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب نحو
فلان طويل النجاد وقصد بطول النجاد طول القامة وهو ملزوم لطول النجاد فيصح الكلام وان لم يكن له
نجاد اصلا بل ربما يكون معناه الحقيقي محالا نحو قوله تعالى والسماء مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش
استوى وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله سبحانه ولا
ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة وان النظر الى فلان بمعنى الاحسان اليه كناية اذا اسند
الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وهي اي الكناية لا تنافي ارادة المعنى الموضوع
له فيه فانها اي فان الكناية استعملت فيه لكن قصد بمعناه الموضوع له معنى ثان ملزوم له كما في طويل النجاد
كما بينا بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له مع قرينة مانعة عن ارادته فينافي ارادة الموضوع له فيه
ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الكناية بناء على انه قصد بمعناه معنى ثان والمعنى المجموع بينهما الا

ارادة المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي بخلاف المجاز فان معناه المجازي مراد قصدا
وبالذات فينافي ارادة الموضوع له لذلك لان ارادته لا يكون للانتقال الى المجازي فيلزم ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما
واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل وما هو في معناه من المصادر والصفات الى ما هو فاعل عنده في
الظاهر فيدخل فيه نحو ضرب زيد على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة زيد وهو فاعل وهو ما يريد افهام
المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به فالنسبة حقيقية سواء قام به الفعل
كضرب او لا كمات وسواء صدر منه باختياره او لا وسواء كان عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في الحقيقة
ما يطابق الواقع والاعتقاد وما لا يطابق شيئا منهما وما يطابق احدهما فقط وقال بعض عند العقل فلو
قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى ولو قال الدهري انبت
الربيع البقل يكون الاسناد حقيقيا عنده مع ان الربيع ليس بفاعل في العقل وكلامه حقيقة مع انه كاذب
وعند الاكثر ان الحقيقة والمجاز صفات الكلام وهو اختيار المصنف ولذا وصف النسبة بالنسبة وقال
فالنسبة حقيقية اي منسوبة الى الحقيقة وهو الكلام ولم يقل فالنسبة حقيقة وان نسب الفعل الى غيره
اي غير ما هو فاعل عند المتكلم في الظاهر لملابسة بين الفعل وبين المنسوب اليه الفعل فالنسبة مجازية نحو
انبت الربيع كان بين الانبات والربيع الملابسة لكونه زمانا له ويدخل في تعريفه نحو هزم الامير الجند وسال على لفظ
المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ونحو وهو في عيشة راضية لان الفاعل هو صاحب العيشة ويخرج
مثل قول الدهري انبت الربيع البقل والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في
الظاهر لا الى غيره ولا حاجة الى قيد التأويل واعلم انهم اختلفوا في نحو انبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو
الفاعل حقيقة فلا بد من تأويل في اللفظ او في المعنى والامكان كذبا والتأويل في اللفظ اما في الانبات او في
الربيع او في التركيب فهذه احتمالات اربعة الاول التأويل في المعنى وهو انه اورد ليتصور فينتقل الذهن
منه الى اثبات الانبات فيه فيصدق فيه وهو قول الامام فخر الدين ان المجاز عقلي لا لغوي الثاني التأويل في انبت
وهو للسبب العادي وان كان موضوعه للسبب الحقيقي والثالث التأويل في الربيع فانه يتصور بصورة فاعل حقيقي ويسند
اليه ما يسند الى الفاعل الحقيقي والرابع التأويل في التركيب وهو ان هيئة تركيبية وضعت بازائها ان الفعل معزوى
وهذه الهيئة وضعت لملابسة الفاعلية فاذا استعملت لملابسة الظرفية ونحوها كان مجازا نحو صام
نهاره وقام ليله وهذه تصرفات عقلية ولا منع فيها الامكان الكل

فصل في انواع علاقات

المجاز والعمدة فيها الاستقراء وما ذكره القوم يرتقي الى خمسة وعشرين قال المصنف في العلاقة المذكورة
في الكتب غير مضبوطة لكن اولا انها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي ففيه نظر اذ ليس في كلامهم تقسيم عقلي داير
بين الاثبات والنفي على ما سنطلع عليه ان شاء الله تعالى في اثناء تقريرنا له واقرب الى الضبط ضبط الشيخ ابن

الحاجب في جعله الاشتراك في الشكل والوصف الظاهر والكون عليه والاول والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم
كون احدهما بالجزئية او الحلول وكونهما في محل واحد او محلين او حيزين متقاربين وكونهما متلازمين في الوجود
او العقل او الخيال ووجه الضبط ان يقال لنرما بين ذاتيهما اجتماع ام لا والاول المجاورة والثاني اما ان يحصلا
لذات ام لا والاول وصفان بينهما تقدم وتاخر اذ لو اجتمعا لزم خلاف الفرض فان استعمل الوصف المتاخر
للمتقدم فالكون عليها او بالعكس فالاول اليها والثاني امران لا اجتماع بينهما بالذات ولا دائما في محل فان لم يكن
لهما حال يشتركان فيها فلا علاقة قطعا وان كان فتلك الحال اما صورة محسوسة وهو الشكل او غيرها وهو
الصفة والمصنف ضبطها في تسعة الكون والاول والاستعداد والقابلية والجزئية والحلول والسببية والشرطية
والوصفية وفيه ما فيه اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث
يحصل منه مفهومها ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يختص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمها
فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلهذا قال مسمى وانما ذكره لئلا يتوهم ان المراد مسمى
ذكر اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر واراد معنى غير الموضوع له ولم يذكر الموضوع له لانه يحصل
بيان انواع المجازات وقد وقع الموضوع له فالمعنى الحقيقي لمن حصل له اي لذلك المسمى المجازي بالفعل في بعض
الزمان خاصة مجاز باعتبار ما كان المعنى الحقيقي عليه اي باعتبار تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم
بالمعنى المجازي او مجاز باعتبار ما يؤول اليه اي باعتبار تاخر ذلك الزمان عن زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي
اذ لو كان المعنى الحقيقي حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة لان المسمى ح من افراد
الموضوع له والحاصل ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق
على زمان وقوع النسبة والمعتبر فيه باعتبار ما يؤول حصوله في الزمان اللاحق بزمان وقوع النسبة وح لا يمتنع
حصولهما فيهما في زمان ايقاع النسبة والتكلم به للقطع بان الاسم في قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار
المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل قولك آتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ فانه مجاز وان
كان حقيقة وقت التكلم بالامر وهو وقت البلوغ بخلاف قولك لا تشرب العصير اذا كان خمرا فانه حقيقة لكونه
خمرا عند الصيرورة وفيما قال نظر اما اولا فلانه لا يلزم من حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان وقوع النسبة واعتباره
بل في جميع الازمنة كونه حقيقة فيه لجواز ان يكون من طريق اطلاق اللفظ على بعض مخصوص من افراد الموضوع له
كما في اطلاق الدابة على الفرس فانه مجاز مع دوام كونه مما يدب على الارض واما ثانيا فلان الحصول بالفعل
ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول اليه بل يكفي فيه توهم الحصول بالفعل كما في عصرت الخمر اذ تحقق في الحال
فانه مجاز مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا او حصل المعنى الحقيقي للمسمى بالقوة لا بالفعل فمجاز
بالقوة كالمسكر للخمر اذ يقت وقد عرفت انه داخل في المجاز باعتبار ما يؤول اليه وان لم يحصل المعنى الحقيقي
له اي للمسمى اصلا لا بالقوة ولا بالفعل فلا بد ان لا يريد معنى لا زما لمعناه الوضعي لان مبنى المجاز على الانتقال

بعض

من الملزوم الى اللازم ذهنا اي في الذهن او لزوما ذهنيا اي ينتقل الذهن من الوضع اليه في الجملة ولا اشتراط
ان يلزم من تصوره تصوره ويكون اللزوم بمعنى الامتناع والانفكاك بينهما في التصور كالبصير اذا اطلق على الاعمى
فانه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى وان لزم في عكسه لكن قد ينتقل الذهن من البصير الى الاعمى وهو اما ذهني محض
ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعمى وفيه نظر لان العلاقة في اطلاق
اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني بل هو من قبيل الاستعارة ولتنزيل التقابل منزلة التناسب
بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة
كما في اطلاق السيئة على جزائها او ذهني منضم الى العرفي ان كان بينهما لزوم في الخارج لكن بحسب عادات الناس
كالغائط فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فاطلق الغائط
على الفضلات باعتبار المجاورة او ذهني منضم الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب العادة بل
بحسب الخلقة وح اي حين اذ كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي والخارجي اما ان يكون احدهما جزء الآخر
كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد نظير اطلاق اسم الكل على الجزء او كاطلاق الرقبة للعبد
وهي جزء منه او يكون احدهما خارجا عنه اي عن الآخر هذا هو المفهوم من ظاهر كلامه وليس هذا عبارة اذ لم يكن
ح بين القسمين تناف وتقابل بضرورة انه اذا كان احدهما جزء الآخر كان احدهما الآخر وهو الكل خارجا عن الآخر
وهو الجزء وانما المراد ان كل واحد منهما خارج عن الآخر وح اي حين اذ كان كل واحد منهما خارجا عن الآخر
اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم الذي هو المعنى الحقيقي وهو اللزوم اما بحصول احدهما في الآخر كاطلاق
اسم المحل على الحال وبالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي
النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا وهو سبب الرزق وهذا في قوله تعالى وينزل
الآية يحتمل العكس ايضا اي يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الرزق سبب غالب للمطر وإما اللزوم
بالشرطية بان يكون احدهما شرطا للآخر كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم فان الايمان شرط للصلوة
وكالعلم على المعلوم نظير اطلاق المشروط على الشرط او يكون اللازم صفة اي صفة الملزوم وهو كالاستعارة
فان قلت لا بد فيها من جامع والجامع قد يكون داخلا في الطرفين او شكلا لهما فلا يكون وصفا للملزوم قلت
اللازم هو ما حصل له الجامع وهو وصف للملزوم اي للمعنى الحقيقي وهذا الابناء في كون الجامع جزء الطرفين
او شكلا لهما وشرطها ان يكون الوصف بينا ظاهرا كالاسد للاسد به لازمه وهو الشجاع مطلق على زيد باعتبار
انه شجاع لا باعتبار انه رجل شجاع حتى لا يكون وصفا للملزوم واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم
الملزوم على اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا هو الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك والملزوم اصل
ومتبوع باعتبار ان منه الانتقال واللازم فرع باعتبار ان اليه الانتقال فاذا كانت الاصلية والفرعية من
الطرفين بان يكون كل واحد منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه امكن تحقق المجاز في الطرفين بان يستعمل كل منهما مكان

بان

الاخر مجازا كالعلة فانها اصل وجهة احتياج المعلول اليها مع المعلول الذي هو علة غائية لها فان العلة الغائية وان كانت معلولة للفاعل ومتاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيكون اصلا والكل محتاج الى الجزء في الوجود والتعقل فيكون الجزء اصلا قال فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الراس والرقبة واما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز وفيه نظر لان هذا الاستدلال يدل على ان الجزء لازم للملزوم لان الملزوم لا يوجد بدون اللازم واللازم يوجد بدون الملزوم وفي ما يستلزم الجزء الكل يدل على ان الجزء ملزوم والكل لازم اللهم الا ان يقال المراد باللازم ههنا ما اورده علماء البيان وان كان تابعا للانسان في الوجود وبهذا اندفع اعتراض من قال ان كل ملزوم محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانه انما يلزم ذلك لو اريد باللزوم امتناع الانفكاك وليس المراد ذلك وانما المراد التبعية واما اطلاق العين على الرقيب مع ان العين ليس بملزوم بالمعنى المذكور فانما هو من جهة ان الانسان يوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه وايضا اي على هذا الحكم عوا على العكس اذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فان المقصود الكوز الماء والمراد بالحلول ههنا الحصول فيه سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان وليس المراد بالحلول ههنا الحلول المتعارف عند الحكماء وهو اختصاص شيء بشيء بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة واعلم ان الاتصالات المذكورة من انواع العلاقات المذكورة في الاسماء اللغوية اذا وجدت في الشرع يصلح علاقة للمجاز ايضا في الشرع لما بين ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط وجود السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء كالاتصال في المشروع كيف شرع اي على اي صفة شرع وهذا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة يصلح ذلك الاتصال الذي هو علاقة المشابهة علاقة الاستعارة مثلا ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها انها على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك تصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للاخر كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين وكما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في التصرفات الشرعية واللازم البين فيها هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها اللازم من تصورها تصوره وكالسببية عطف على قوله كالاتصال

كنكاحه

كنكاحه صلعم انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك اي ملك الرقبة سبب لهذا اي لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذا نكاح غيره اي غير النبي صلعم ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى اذا كانت امة يثبت الهبة ويتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطي فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون ذلك نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لامتناع قبول المحل الحقيقة بخلاف الطلاق بلفظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل الوصف بالحقيقة وعند الشافعي رض لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تع انا احللنا لك الى قوله وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين فان قوله خالصة لك مصدر مؤكد اي خلص لك احلال ما احللنا لك خالصة اي خلوصا كانه قال احللنا لك امراة مؤمنة ان وهبت نفسها لك وانت تريد ان تستنكحها لان الارادة هي قبول الهبة واستدل ابو حنيفة على جواز عقد النكاح بلفظ الهبة لان رسول الله صلعم وامته سواء في الاحكام الا ما خصه الدليل ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالاخر وغير هذين اللفظين اي غير لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها اي على تلك المصالح بخلاف لفظها بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف قلنا الخلوص مستفاد من قوله خالصة لك في الحكم وهو عدم وجوب المهر في صورة صحة النكاح بلفظ الهبة وهي مخصوصة به اما في غير النبي فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اي لا تحل ازواج النبي صلعم لاحد غيره لقوله تع وازواجه امهاتكم لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة لعمومه للعارف بطريقه وايضا تلك الامور اي المصالح المذكورة ثمرات وفروع بني النكاح في الشرع للملك له اي للزوج عليها اي على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح ولو كان وضع النكاح لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما وجب المهر على الزوج للزوجة ولما كان الطلاق بيده خاصة واشار الى بطلان الثاني بقوله والطلاق بيده اذ هو المالك ومن علم ان وضع النكاح للملك له عليها واذا صح الملك بلفظين لا يدلان على الملك لغة وهما لفظا التزويج والنكاح فاولى ان يصح الملك بلفظ يدل عليه وهي لفظ الهبة فان قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة فينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بقوله وانما يصح النكاح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى التمليك فيمنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ومعنى خلو معناهما عن معنى الملك عدم دلالتهما عليه لان دلالتهما على عدم الملك ومعناهما لغة الازدواج والتلفيق سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى

لم يعتبر في العقد المخصوص وانما المعتبر ملك المتعة وكذا ينعقد النكاح بلفظ البيع لما قلنا في طريق المجاز
لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيراد به المسبب وهو ملك المتعة فان قيل
ينبغي ان يثبت العكس ايضا بان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة الهبة والبيع بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب فالنكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اي انما يصح اطلاق
اسم المسبب اذا كان السبب علة شرعت للحكم اي لذلك المسبب اي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك
المسبب كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال هذا تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب
على السبب ان ملكت عبدا منكرا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر او قال
ان اشتريت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا بان شرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر يعتق في الثاني
وهو ان اشتريت لا الاول وهو ان ملكت وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول
والصفة المشبهة على الموصوفات في حال قيام معنى المشتق منه بها انما هو بطريق الحقيقة واما بعد زوال
معنى المشتق منه فمجاز لغوي على الاصح فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن
مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا له الا انه غلب في المعنى المجازي فانه بعد الفراغ من
الاشتراء يسمى مشتريا عرفا قضاء ونقولا عرفيا بخلاف المسألة الاولى فانه لا يسمى مالكا عرفا فان قال في
هاتين المسألتين عنيت باحدهما وهو الملك او الاشتراء الآخر منهما صدق ديانة كما اذا استفتى المفتوى يفتي
له على وفق ما نواه لا قضاء كما اذا رفع الى القاضي فانه يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى
فيما فيه تخفيف له كما اذا قال في قوله اشتريت عنيت بالاشتراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على
المسبب لمكان التهمة لانه اراد تخفيفا اما اذا قال عنيت بالملك الاشتراء بطريق المسبب على السبب
صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما ليس
بتخفيف عليه بل هو تشديد عليه اما اذا كان سببا محضا وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون شرعيته لاجله
فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا من انه اذا كانت الاصلية والفرعية
من الطرفين يجري المجاز من الطرفين ويفهم منه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين
كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كالاخت من
الرضاع فيتفرع بناء على الاصل الطلاق بلفظ العتق فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق وضع لازالة
ملك المتعة وتلك الازالة اي ازالة ملك الرقبة سبب لهذه الازالة اذ يفضي ازالة الرقبة اليها اي الى ازالة
ملك المتعة وليست هذه اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة اذ ليست شرعيتها
لها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي لما قلنا من انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب
لا يصح اطلاق المسبب على السبب فان قلت ان سلم انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق

الطلاق

انه

اسم

اسم المسبب على السبب فلم لم يثبت بطريق الاستعارة فاجاب عنه بقوله ولا يثبت ايضا بطريق
الاستعارة كما لا يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب واشار الى ما لا بد منه في الاستعارة
من وصف مشترك بقوله اذ كل منهما اي من العتق والطلاق اسقاط والتصرفات الشرعية اما اثبات كالبيع
والتجارة والهبة واما اسقاطات كالطلاق والعتق والعفو عن القصاص وليس كل منهما اسقاطا مطلقا
بل اسقاط مخصوص لبيان كل وجه الاستعارة واشار اليه بقوله بني كل منهما على السراية وهي ثبوت الحكم
في الكل بسبب ثبوته في البعض وعلى اللزوم وهو عدم دخول الفسخ وانما لا يثبت العتق بلفظ الطلاق
بطريق الاستعارة لانها اي لان الاستعارة لا يصح بكل وصف اتفق لامتناع استعارة السماء للارض مع
ما بينهما من الاشتراك في امور كثيرة كالوجود والحدوث والجسمية بل يعني المشروع كيف شرع اي على اي
صفة شرع فلا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه والاتصال بينهما اي بين الاعتاق
والطلاق فيه اي في المعنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية
من المالكية والولاية والشهادة ولا بد من في المنقولات من اعتبار المعاني اللغوية ومعنى الطلاق لغة ازالة
الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون اي خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اسارة فنقل
في الشرع الى رفع قيد النكاح لان المرأة محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج بلا اذنه ومعنى
العتق لغة القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا طار عن وكره ومنه عتاق الطير جميع عتيق لكواسبها الزائغ
قوتها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة فلا تشابه بين المعنيين في الوصف الذي شرع عليه وفيه نظر لان
المفهوم من العتاق لغة وشرعا انما هو ازالة الملك والخلاص عن الرق فلكون اللفظ منقولا الى اثبات القوة لا
الى ازالة ممنوع لا بد لاثباته من نقل وسماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب
بماخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على كون اللفظ منقولا اليه لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى وغيره انسب
بالمعنى الحقيقي منه فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة في مسألة تجزي الاعتاق والطلاق
ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم هو في عمله فيهما لكن يعني ان التصرف
الصادر من المالك هي اي ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات
القوة المخصوصة لان وضعه له فان قلت اذا كان الاعتاق في الشرع موضوعا لاثبات القوة المخصوصة فينبغي
ان لا يسند الى المالك في قولك اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فاجاب
عنه بوجهين بقوله فيسند الاعتاق الى المالك مجازا في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد
لانه اي لان الفاعل صدر منه سببه وهو ازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة او يطلق الاعتاق عليها
اي على ازالة الملك مجازا فقولك اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق المسبب على السبب
وح يكون المجاز في المفرد وهو المسند ثم اورد اشكالا على الوجه الثاني وهو قوله او يطلق بقوله فان قيل ليس

الفعل

اطلاق الاعتاق على ازالة الملك مجاز بل هو اسم منقول شرعي فيكون حقيقة قلنا منقول في اثبات القوة
المخصوصة لا في ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك وفيه نظر لانه مناقض لما ذكره قبل من ان
العتق موضوع لازالة ملك الرقبة بل الاعلى ما سبق من ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية
انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لا للفظ الاعتاق وهو حقيقة شرعي معناه اثبات القوة
المخصوصة فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة
الملك ليست بهذا المعنى فلا يوجب هذه الاستعارة ثبوت العتق شرعا بخلاف قولك ازلت عنك الملك او رفعت
عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات هذا المعنى وهو اثبات القوة المخصوصة بطريق اطلاق اسم السبب على
المسبب كما ان الاعتاق في قولك اعتق فلان عبده مجاز عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
وليس فيما نحن بصدده لان يقول هذا لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك لا يكون هناك لفظ يجعل
مجازا عن اثبات العتق ولا يتعلق بحثنا لان الاعتاق ما هو الا ليس له لفظ ح فالجواب قال المصنف
هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل لبطلان الاستعارة بوجه آخر وهو ان ازالة الملك
اقوى من ازالة القيد ويجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة
وليست ازالة الملك لازمة لها اي لازالة القيد ويجب في الاستعارة ان يكون المستعار له لازما للمستعار منه
كالشجاع للاسد فكلا الشرطين منتف ههنا فلا يصح استعارة هذا اي ازالة القيد لذلك اي لازالة الملك وفيه
نظر لان ازالة القيد اقوى لان في ازالة الملك يبقى بنوع تعلق وهو حق الولاء ولان المراد باللزوم ههنا الانتقال
في الجملة لامتناع الانفكاك على انه يجوز اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة
قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة المطلق القيد كاطلاق المشفر على شفة الانسان بل يصح كاستعارة
على العكس وهو استعارة ازالة الملك لازالة القيد لوجود اللزوم ههنا فان الاستعارة لا تجري الا من طرف
واحد كالاسد للشجاع لامتناع ان يكون كل واحد من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه ولذهاب المبالغة في
التشبيه عند تساويهما وفيه نظر لجواز ان يكون بناء الاستعارة على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس
وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله بمنزلته واعتبار كون المشبه به
اقوى في بعض اقسام التشبيه لا في كلها ولذا الاجارة الخ عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق تنعقد
الاجارة بلفظ البيع كما لو قال بعت نفسي منك شهرا بكذا العمل كذا اما اذا لم يذكر النحو ولم يذكر المدة كما لو قال
بعت عبدي او داري بكذا انعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع فقدان شرط المجاز فيه وهو بيان المدة
دون العكس اي لا ينعقد البيع بلفظ الاجارة لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسألة مبنية على
الاصل المذكور وهو ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس فان قلت اذا صح
استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا العمل كذا

استعارة

فاجاب بقوله ولا يلزم ولا يرد علينا عدم الصحة اي صحة عقد الاجارة فيما اضافه اي في البيع الذي
اضافه العاقد الى المنفعة كما نقول بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا وانما لا يلزمنا
هذا الاشكال وان كان عدم الصحة لازما قطعا لان ذلك اي عدم الصحة باللفظ المذكور ليس لفساد المجاز
بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة اي لاضافة العقد اليها حتى لو اضاف الاجارة اليها اي الى
المنفعة المعدومة لا يصح فكذا المجاز عنها وهو لفظ البيع لو اضاف اليها لا يصح بالطريق الاولى فالاجارة
انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام المنفعة واعلم ان الحق في جميع الامثلة المذكورة
وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع ان هذه الاطلاقات بطريق
الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لانه انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه
وثابت به ولا يصح في غير البيع والهبة ليسا سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت
ملك الطلاق والايلاء والظهار وقس على ذلك وانما كانت هذه الاطلاقات بطريق الاستعارة وهي
اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور وهو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق
اسم الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك
وهو في البيع اقوى وقس على ذلك باقي الامثلة المذكورة واعلم انه يعتبر في المجاز السماع في انواع العلاقات
المعلوم باعتبار نوعها في استعمالات العرب لا يعتبر السماع في افرادها حتى يلزم في آحاد المجازات ان
ينقل باعيانها عن اهل اللغة فان ابداع الاستعارات اللطيفة التي لم يسمع باعيانها من اهل اللغة من
فنون البلاغة وشعبها فلو لم يصح ذلك لما كان كذلك وهذا اجماع منهم ولهذا لم يدونوا المجازات كما دونوا
الحقايق وعند البعض لا بد من السماع في آحاد المجازات بان ينقل باعيانها عن اهل اللغة فان النخلة تطلق
على الانسان الطويل دون غيره فلو جاز التجوز بمجرد العلاقة لجاز ذلك للمشابهة والشبكة للصيد للمجاورة
والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية واللازم باطل قلنا انما لم تطلق النخلة على غير الانسان
لاشتراط المشابهة في الاستعارة في اخص الصفات اي ما له مزيد اختصاص بالمشبه به وسائر صفاته
وليس بمجرد الطول هو وجه الشبه بل الطول مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها على ان
العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي لا يقدح فيه لجواز ان يكون لمانع مخصوص مسألة المجاز خلف
عن الحقيقة لا خلاف في انه خلف عنها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وهو فرع لها
فقولك هذا ابني مجازا خلف عن هذا حر في ذكره وانما الخلاف في جهة الخلفية واليها اشار بقوله في حق التكلم
اي هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة عند ابي حنيفة حتى يكفي صحة اللفظ من
حيث العربية سواء صح معناه ام لا وعندهما في حق الحكم اي يكون حكمه المجازي لهذا اللفظ المذكور خلفا
عن حكمه الحقيقي الذي يثبت بطريق المجاز بقوله هذا ابني كثبوت الحرمة خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا

لام

بطريق الحقيقة كثبوت البنوة حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بلفظه فعند التكلم بهذا
ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح حيث
انه مبتدا وخبر موضوع للايجاب بصيغته وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة
والاصل وهو ثبوت البنوة ممتنع لاستحالة ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر ومن شرط الخلف
امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق العبد الاكبر سنا عنده لصحة اللفظ وجهة العربية لا عندهما
حاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا
اللفظ ام لا فعندهما بحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده يكفي صحة اللفظ ولا يشترط ذلك
لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من المعنى الموضوع الى لازمه فالثاني وهو اللازم موقوف على الاول وهو المعنى
الموضوع فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم فلا بد من امكانه
اي فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه وفيه نظر لان المجازات التي لا يمكن صحة معانيها الحقيقية
اكثر من ان يحصى في كلام الله تعالى وفي كلام البلغاء والمشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس
اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى والمشهور في استدلاله ان الحقيقة والمجاز من
اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو اخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى
كما في مسألة مس السماء بان يقول والله لامسن السماء تجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر يقال بر
فلان في يمينه اذا صدق ففي كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين وتجب الكفارة وفي هذه المسألة البر وهو مس
السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي صلعم ولو حلف لا يشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب
الكفارة لعدم امكان الاصل وهو البر وانما ينعقد اليمين اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان
اعادة حيوته ولم ينعقد في هذه المسألة مع امكان خلق الله تعالى الماء فيه لان في الماء الذي في الكوز اشارة
الى موجود فاليمين لم ينعقد على ما يخلق الله تعالى بخلاف مسألة القتل فان اليمين قد انعقدت ابتداء على
القدرة وعلى حيوة يخلقها الله تعالى في الشخص بعد حلفه مع علمه بموته قلنا الثاني وهو اللازم موقوف
على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما اي بين المعنى الحقيقي والمجازي فيهما اي في الارادة واذا لم يتوقف
على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث يتوقف على فهم الاول والفهم متوقف على صحة اللفظ وجهة العربية
وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكانه فاذا فهم الاول وهو كون المشار اليه ابناله في المثال المذكور وامتنع
ارادته لوجود القرينة المانعة وهو كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه وهو عتقه
من حين ملكه لانه لازم للبنوة فان قلت لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا
لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتقه عليه من حين ملكه كالابن اقرار لا انشاء ولهذا تبطل بالكره ولا
يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض لانه لم يوجد من جهته السبب اعتاق والاقرار
سطل

يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف لا يبطل اذا كان متيقنا كذبا بيقين فاجاب عنه بقوله فيجعل هذا
الكلام اقرارا فيعتق العبد قضاء من غير نية لانه متعين لانه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق يعتق
عتق العبد قضاء ودیانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مواخذة باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء
متعين على كل التقدير وانما لا يحتاج الى النية لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق وان
احتمل احتمالا بعيدا غيره بان يكون مجازا عن الشفقة بخلاف ما اذا قال هذا اخي فانه يحتمل
الاخ في الدين والاتحاد في القبيلة وفي النسب فلا يعتق ما لم يبين ان اراد الاخوة ابا واما فان قلت
اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز فاجاب عنه بقوله ولا يعتق بقوله
يا ابني لانه اي لان النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله عن بين امثاله بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجري
الاستعارة لتصحيح المعنى واثبات توجيه المعنى الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقق المخبر به فلا
بد من تصحيحه بالممكن لان لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم لفظه مقام معناه ولذلك
لو قصد التسبيح وجرى على لسانه عبدي حر يعتق فان الاستعارة يقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ
فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ويستعمل
فيه على انه استعمال فيما وضع له ولاجل ان الاستعارة يقع اولا في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام الا
في علم مشهور في معنى كحاتم في معنى الجواد فيجعل قسمين متعارفا وهو ما لغاية الجود في ذلك الشخص المعهود
وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص وهذا عند بعضهم مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر
عقلي وهو جعل ما ليس باسد اسدا كما قلنا الان وعند بعضهم انه مجاز لغوي وليس معنى جعل الرجل
الشجاع اسدا استعارة الهيكل المخصوص ثم لفظه ثانيا على من قال جعله مجازا عقليا بل معناه انه جعل
افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف
وهو ماله تلك الشجاعة لا في ذلك الهيكل فيكون استعماله في غير ما وضع له لان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق
الا للقسم الاول فان قلت فعلى هذا ينبغي ان لا يعتق بقوله لعبده يا حر فاجاب عنه بقوله ويعتق بقوله
يا حر لانه موضوع له اي للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم لفظه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فيجري
على لسانه عبدي حر يعتق فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيد اسد صوابه زيد بالرفع بلا الف والالف
فسر المعنى ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة للتشبيه في اللفظ ويكون في التقدير زيد مثل الاسد بحذف الة
لانه اي لان زيد اسد دعوى امر مستحيل قصدا وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد لان التصديق والتكذيب
يتوجهان الى الخبر اي ضم المبتدا الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما
فيحتاج نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج من الاستحالة الى الاستقامة وانما يكون الاستعارة اذا حذف
المشبه نحو لا بني اسد ابرمي ولئن كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة الدالة على اثبات الاسدية لزيد

لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية هنا فلا يحتاج الى تقدير اداة التشبيه فعلى هذا لا يكون هذا البتة
استعارة وانما يكون تشبيها مثل زيد اسد وفي التشبيه لا يعمق وفيما قال نظر لانه قد يكون الاستعارة مشتملة
على دعوى امر مستحيل قصدا نحو رمي اسد وتكلم ولكن الحال قد يجوز ادعاؤه لاعتبارات مع نصب قرينة دالة
على عدم ثبوته في الواقع قال المصنف فعلم من هذا انه لا يجوز في الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل
قصدا وهذا غير موجه لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي وفيه نظر لان الشرط على هذا عدم القصد الى
دعوى مستحيل والشرط عنده امكان الحقيقي تكوعيان في عدم استحالته فلا يكون احدهما غير الآخر قلنا
هذا الذي ذكر من ان زيد اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا يقع في خبر المبتدأ في الاستعارة في
اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يكون فيه قلب الحقايق اي جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد
وفيه نظر لان الاستعارة قد تشتمل على دعوى امر مستحيل قصد الاعتبارات لطيفة مع قرينة دالة على عدم ثبوته
في الواقع نحو رمي اسد وتكلم بدر الا في الاستعارة في المشتقات كالافعال والصفات المشتقة وتسمى استعارة
تبعية لان الاستعارة انما وقعت فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه نحو نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا
استعارة بالاتفاق بخلاف زيد اسد فانه عند الاكثر تشبيه بليغ لا استعارة ولا يلزم هنا قلب الحقايق وانما
يلزم اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها وفيه نظر لان استحالة نطق الحال ليس ادنى من استحالة اسدية
الانسان على ان قلب الحقايق معناه انقلاب الذهب والصوف والممكن والممتنع الى الآخر ونطق الحال ممتنع
وقد جعل ممكنا وهذا ابني من هذا القبيل لان قولك ابني هو انا وبدل اسم مشتق معناه مولود مني وفيه نظر لان الظاهر
ان قولك هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الابن بالمشتق ولان مبنى هذا
التشبيه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية على ان يجوز
ان يكون استعارة اصلية بتفسير الجمهور لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي
ليحتاج الى تقدير اداة التشبيه ليلا يلزم قلب الحقايق ويدل على ذلك ان المشبه به في مثل هذا المقام يتعلق
به الجار والمجرور كثيرا نحو قوله اسد علي وفي الحروب نعامة اي مجترئ علي جبان قال المصنف اما
الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدأ عند علماء البيان وفيه نظر لان الاستعارة عندهم انما
تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشترك ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا
القرينة ولا اعتبار بكونه خبر المبتدأ او غير ذلك ولذلك ذهبوا الى ان قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من
الخيط الاسود تشبيه بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه لان بيان الخيط الابيض
بالفجر قرينة على ان الخيط الاسود ايضا مبين بسواد آخر الليل مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز
المقترن بشيء يدل عليه كالمعرف باللام المستغرق باعتبار احد انواع المجاز اذ لا خلاف في انه لا يعم جميع ما
يصلح له اللفظ من انواع المجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بارادة

بعض

ايم
المعنى م

بعض الافراد فلا يثبت الكل قلنا الضرورة في استعماله ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى
ان المتكلم لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز مع القدرة على الحقيقة
لاغراض يجيء ان شاء الله وهو اي المجاز احد نوعي الكلام اي للمتكلم في اداء المعنى طريقان الحقيقة والمجاز انهما
شاء بل فيه من البلاغة للكلام الموجبة لعلو درجته وارتفاع طبقته من لطايف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات
ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض استعير الارادة للمداناة والمشارفة وقوله
لما طغى الماء والله تعالى متعالي عن العجز عن استعمال الحقيقة والضرورات الى استعمال المجاز هذا اذا اريد بالضرورة
الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال وفيه نظر لان المتكلم كما يضطر الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذلك يضطر اليه
لاجل المعنى العام حيث لم يجد لفظا يدل على جميع افراده بالحقيقة فلا يلزم انه لا عموم في المجاز واما ان اريد الضرورة
من جهة الكلام والسامع بمعنى انه اذا تعذر الحمل على الحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام
فلا نم ان هذه الضرورة تنافي العموم فانه يتعلق بارادة المتكلم ودلالة اللفظ فعند الضرورة الى حمل اللفظ على
معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصد المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة سواء كان عاما او خاصا و
القياس على المقتضي باطل لان الاقتضاء عقلي فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات
اللفظ خاصة نظيره اي نظير عدم العموم في المجاز قوله صلعم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
وقد اريد المطعوم اجماعا وهو مجاز بطريق اطلاق اسم المحل على الحال والاشتمل غير من المكيلات عملا
وفيه نظر لان تخصيص الشافعية الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا لا عدم عموم
المجاز على ان هذا النقل عنهم غير موجود في كتبهم المشهورة وانه لا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاء الاسود
الرماة الا ان المسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا بمعنى انه يستعمل اللفظ ويراد
في الاطلاق الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلقا للحكم احدهما من حيث انه نفس الموضوع له
والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة مثل ان لا يقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع وكان اللفظ بالنظر
~~الى هذا الاستعمال مجازا فان النزاع فيه ولما كان المجاز موضوعا بالوضع النوعي لنو بالنظر الى هذا الاستعمال مجاز~~
~~فان النزاع فيه~~ ولما كان المجاز موضوعا بالوضع النوعي لنو بالنظر الى الوضعين اي وضع الحقيقة ووضع المجاز كالمشترك
لم يجوز ذكره في المشترك جوزه في المجاز ومن لم يجوز لم يجوز ولا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى
الحقيقي من افراده وداخلا فيه كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض فانه مجاز عرفا مع ان معناه الحقيقي
وهو الفرس عرفا داخل فيه وكذلك لا نزاع في انه يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون استعارة ومجازا
كاطلاق المشفر على شفة الانسان فانه اريد تشبيهها بمشفر الابل في الغلظ يكون استعارة وان اريد انه اطلاق
المقيد على المطلق من غير قصد تشبيه يكون مجازا مرسلا ولا نزاع في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي
بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا لان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله

فائدة م
علم م
معولة
ان م

في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فيكون مجازا بالاتفاق ولا يلزم ان يكون المعنى الموضوع له مرادا
وغير مراد باعتبار ان المجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له لان الشرط ان يكون قرينة على ان
الموضوع له وحده ليس بمراد وهو لا ينافي كونه داخلا في المراد وانما عدل المصنف عن عبارة العموم وهي لا يجوز
ان يكون اللفظ حقيقة ومجازا الى قوله لا يراد من اللفظ الواحد الى لان كون اللفظ حقيقة ومجازا غير متصور
لان المجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له لرجحان المتبوع وهو المعنى الحقيقي على التابع وهو المعنى المجازي
والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به بوجود الراجح وفيه نظر لانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا اريد
اللفظ بين المعنيين وانما النزاع فيما اذا قامت قرينة على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدين احدهما بري والآخر
يفترس ولهم استدلالات بوجوه ضعيفة على امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا والحق
ان هذا الاستعمال ما ثبت من جهة اللغة ولما ذكر هذا اللفظ الاصل اورد فروعه نقلنه لانه اما ان يتحقق ارادة
الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز او العكس فيمتنع ارادة الحقيقة والاول اما في المفرد او في النسبة والاضافة فقال
فلا يستحق معتق المعتق شيئا مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه لان مولى زيد حقيقة في معتقه لان الاضافة
المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته
ومجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا لعتقه في الجملة وهذا مثال ارادة المجاز في الاضافة
واما دخول بني البنين في الامان في قوله امنونا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع
اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم
فجعل مجرد صورة الاسم شبهة ايثبت بها الامان بخلاف ما اذا امنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول
الاجداد والجدات لانهم وان كانوا اتباعا في تناول اللفظ لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف
الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه ولا يراد غير الخمر من المسكرات بقوله من شرب الخمر فاجلدوه
لانه اريد بها ما وضعت له الخمر ولا يجد لان يراد بالخمر ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز
لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وهو ولا قرينة وانما يجب الحد في غيرها من
المسكرات بدليل آخر من اجماع او سنة وهذا مثال ارادة الحقيقة في المفرد ولا يراد المس باليد في قوله او لامستم
النساء وان كان الملامسة حقيقة فيه لان الوطء وهو المجاز فيها مراد بالاجماع حتى حل للجنب التيمم والمراد
بالاجماع اجماع من بعد الصحابة فلا يقدح مخالفة ابن مسعود فان عنده المراد بها المس باليد ولا يصح تيمم
الجنب فان قلت فعلى هذا اجمعت الصحابة على احد الامرين وهو المراد الوطء ويحل تيمم الجنب
او المس باليد ولا يحل لكن وهذا مخالف لاجماعهم قلت لا مخالفة له لان عدم القول بان المراد المس مع جواز
التيمم ليس قولا بالعدم وانما لزم المخالفة لو وقع ذلك امرا متفقا عليه ولا جمع بينهما اي بين المعنى الحقيقي و
المجازي بالحنث حافيا او منتعلا في قوله اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان والدخول حافيا معناه

الحقيقي والباقي بطريق المجاز لانه اي لان لا يضع قدمه في العرف مجاز عن لا يدخل لان وضع الشيء في الشيء ان
يجعل الثاني ظرفا للاول بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس في البيت والمعنى الحقيقي مهجور لانه لو اضطجع
ووضع قدميه في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال له انه وضع القدم في الدار واذا كان
الدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فلم قال في الشرح الدخول حافيا معناه الحقيقي لانه اراد انه
غير مراد الا معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة وضع القدم في الدار بخلاف ما
اذا دخل منتعلا او راكبا فيحنث كيف دخل ماشيا او راكبا حافيا او منتعلا لانه من باب عموم المجاز
لا من باب الجمع بينهما وكذا من باب عموم المجاز لا يدخل في دار فلان ويراد به نسبة السكنى اي يكون الدار منسوبة
الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهي ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى
قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيحنث بالدخول في دار يكون
ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها ام لا لقيام الدليل على السكنى التقديري
وهو الملك كذلك قال بعضهم وقال شمس الائمة لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره فقول
المصنف في الشرح لا يحنث ليس على اطلاقه ولعل سياق كلامه يدل على عدم الحنث وانما يدل على حصوله
وهي اي نسبة السكنى تعم الملك والاجارة والعارية لا يراد نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا حتى يلزم
الجمع بينهما ولا جمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا او ليلا في قوله امراته كذا اي طالق يقدم فلان واليوم حقيقة
في النهار مجاز في الليل لانه اي لان اليوم يذكر للنهار حقيقة ويذكر للوقت مجازا لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره
والمراد باليوم في الآية الوقت ثم ذكر ضابطا يعرف به ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت فقال
فاذا تعلق اليوم بفعل ممتد بان يكون عاملا فيه او معمولا له فللنهار اليوم وبغير فعل ممتد فللوقت لان الفعل
اذا نسب الى الظرف والزمان بغير في في لفظ بل يتقدر يقتضي كونه اي كون الظرف معيارا له اي للفعل وهو ظرف
لا يفضل عن المظروف نحو صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فان امتد الفعل امتد المعيار
فيراد باليوم النهار لانه حينئذ يصح حمل اليوم على حقيقته وهي ما امتد من الطلوع الى الغروب ولا يعدل عنه الا عند
تعذر وان لم يمتد الفعل كوقوع الطلاق هنا اي في قوله امراته طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار لان
الممتد لا يكون معيار الغير الممتد فح لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان
لا يعتبر في العرف ممتدا وفيه نظر لانا لا نسلم ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن لا
يلزم من ذلك حمله على بياض النهار في الاول وعلى ذلك الجزء في الثاني فيراد به الآن لانه ذكر الجزء سواء كان من
النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولية عن الزحف حرام في الليل والنهار وانما
يراد به الآن للعلاقة لان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم وقد وقع في كلام كثير من المشايخ
ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه لا الفعل المعلق به حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او

اكلمك ان التزوج او التكليم لا يمتد وذلك ويشابههم حيث لم يختلف الجواب بتوافق المعلق به والمضاف
اليه في الامتداد وعدمه والفعل المضاف ولئن كان اليوم ظرفا له لكن لا يلزم امتداده بامتداده وعدمه بعدمه
لانه ولئن كان ظرفا له من حيث المعنى الا انه يتعلق الفعل به بتقدير كما في صمت الشهر فيوم يقوم زيد معناه اليوم
الذي يقوم فيه زيد فيكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزائه واما اذا حلفنا مثلا امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد
اتفقوا على ان المعتبر هو الفعل المعلق به لا المضاف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها الا ان يكون الامر بيدها
ممتدا وانما جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وانشاؤه
فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد
لانهم ارادوا في الطلاق والعتاق وقوعهما وهو غير ممتد لعدم القابلية في تقييد كونها مطلقة وكونه
معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت فيصح ان يكون يوما او اكثر ثم ينقطع فيقبل التوقيت بالمدة والضابط
المذكور انما يكون عند الاطلاق والخلو عن الموانع ويجوز مخالفته بمعونة القرائن مثل اركبوا يوم يا تيكم العدو
واحسنوا بالله الظن يوم يا تيكم الموت فان الفعل فيهما ممتد مع ان اليوم المطلق الوقت وعكسه
نحو انت طالق كل يوم تصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس ولا جمع بينهما بالحنث باكل الحنطة وما
يتخذ منها عندهما في قوله لا اكل من هذه الحنطة لانه ان اراد باطنها عادة من اجزائها واكل ما في الحنطة يعم
اكل عينها وهو الحقيقة واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما حنث لعموم جنس
الرقيق فيحنث بعموم المجاز ولا يرد نقض على ابي حنيفة رحمه الله على مسئلة امتناع الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي
فيمن قال لله علي صوم رجب وقع رجب في عبارة فخر الاسلام غير منون لانه اراد رجب بعينه وهو
معدول عن الرجب الرجب وهو الذي عقيب اليمين ونوى اليمين انه نذر ويمين هذا متعلق بقوله قول ابي حنيفة
حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا ويجب الكفارة لكونه يمينا واذا كان نذرا او يمينا يكون جمعا بينهما لان
هذا اللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين مجاز في اليمين وانما
لا يرد لانه اي لان هذا الكلام نذر بصيغته وهو ظاهر لكونها موضوعة له يمين بموجبه اي بلازمه المتاخر
عنه وانما كان يمينا بموجبه لان ايجاب المباح الحاصل بالنذر وهو صوم رجب مثلا يوجب تحريم ضده الذي
هو مباح ايضا كترك الصوم لان ايجاب الشيء يوجب المنع من ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون مجازا الا اذا استعمل
في اللازم واريد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة فان الحقيقة تدل على جزء المعنى ولازمه بالتضمن
والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فيفهم الجزء واللازم قد يكون من حيث انه جزء المراد ولازمه واللفظ حقيقة
والحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز
هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا كما بينا ذلك فبعد ذلك فان اريد المعنى الحقيقي

للصيغة

للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادة المعنى من
اطلاقه وفي النظر نظر لانه انما يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز المعنى المجازي والحقيقي اذا كان لفظ المجاز يدل
عليه وههنا لفظ الحقيقة يدل عليه لكن جوابه ان المصنف عدل في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله
لا بد لان اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين
الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا ام لا وفي هذه المسئلة ستة اوجه لانه اما ان لا ينوي
شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا
ففي الثلثة الاول نذر بالاتفاق وفي الرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين اختلاف فعند ابي يوسف
الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان الاول يوجب الوفاء بالملتزم
والقضاء عند الفوت لا الكفارة والثاني يوجب المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء
كما ان شرى القريب شرى بصيغته تحرير بموجبه فكذلك هنا نذر بصيغته يمين بموجبه قال المصنف وههنا
وقع في خاطري اشكال وهو قوله بل عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اليمين كما اذا اشترى
القريب يعتق وان لم ينو العتق وان لم يكن هذا موجبه يكون ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز يمكن ان يقال
في جواب الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا على الاشكال الوارد على جواب القوم لا جمع
بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكن يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته وذلك لان الكلام
موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو ولم يمكن ان يثبت للكلام في الانشاء المعنى الحقيقي و
المجازي لكن المعنى الحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد فكانه لم يرد الا المعنى المجازي
فلا يلزم الجمع بينهما وهذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معا ولا معنى للجمع بينهما الا هذا وفيه نظر لانه لا جمع بينهما في اللفظ والصدق على تقدير ارادتهما وذلك لان
لفظ لله بمنزلة بالله كما في ابن عباس رضي الله عنه دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج ولفظ علي
نذر الا ان صدر الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ
ما هو من محتملاته فلا يكون ذلك جمعا بينهما في لفظ واحد بل في لفظين ولكن هذا الجواب يقتضي ان لا يمتنع الجمع
في صورة من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ ولا عبرة بارادته ولا تاثير لها واما الجواب عما وقع في
خاطر المصنف من انه وقع ايضا في خاطر غيره ولا عبرة بارادته وقوله الصيغة لما استعملت في محل النذر
خرجت اليمين من ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت بغير نيته ولان تحريم ترك المنذور
يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد واما كونه يمينا فيتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا
الا عند القصد بخلاف شرى القريب فان الشارع جعله اعتاقا قصد ام لا فان قيل يلزم ان يثبت النذر
ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبته ولئن نوى انه ليس بنذر

قلنا المنوي مجاز وهو اليمين ونفى حقيقته وهو النذر يصدق ديانة لان هذا حكم بينه وبين الله تعالى
فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه
بخلاف الطلاق والعتاق فانه لو قال اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا
حكم فيما بين العباد وقضاء القاضي اصل فيه مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة سواء جعلت
شرطا لصحة المجاز كما هو راي علماء البيان او شرط الصحة واعتباره كما راي ائمة الاصول واشار الى
انقسامها بقوله عقلا او حسا او عادة وهي تعم العرف والخاص وقيل العادة تستعمل في الافعال و
العرف في الاقوال او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام بان لا تكون صفة للمتكلم ولا تكون من جنس الكلام
كدلالة الحال نحو يمين الفور الفور في الاصل فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم استعير للحال التي لا لبث فيها
فقيل رجع الى غلان من فوره اي من ساعته ومنه قيل لمن يسكن كما اذا ارادت المراة الخروج فقال ان خرجت
فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا او هي معنى
من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم فانه تعالى لا يامر ابليس بالمعصية واغواء العباد فالقرينة
المانعة عن ارادة حقيقة الامر عقلا هي كون الامر هو الله تعالى لا يامر بالمعصية فهو مجاز عن تمكينه من ذلك للعلاقة
ان الامر يقتضي تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه وهذا الكلام يوارد مورد التمثيل مثلت حالته في تصرفه على من
يغويه بمغوار اوقع على قوم فصوت بهم صوتا يستفزهم من اماكنهم ويقلقهم عن مراكزهم واجلب عليهم بخيله
من خيالة ورجالة والاستفزاز الاستخفاف ويقال استفزه الخوف اي استخفه ورجل فز اي خفيف او لفظ
خارج عن هذا الكلام الذي فيه المجاز كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى
انا اعتدنا يخرجه عن ان يكون قوله فمن شاء فليؤمن للتخيير الذي هو في هذا الكلام حقيقة فيه والاذن لكل احد
ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب بما خير فيه وهذه القرينة
لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذلك كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول
فبقرينة من شاء لان الامر بالايمان لا يختص بمن يشاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا ونحو طلق
امراتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا والحقيقة ممتنعة عرفا بقرينة ان كنت رجلا او لفظ غير خارج عن هذا
الكلام بل عن هذا الكلام او بعض منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة وهذا القسم على نوعين اشار اليهما فاما
ان يكون بعض الافراد اولى من بعض ويكون دالة على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض الافراد لا
اختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ
مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهو غير المكاتب وغير العنب كما ذكرنا في التخصيص وذكر هنالك
ان كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلامي وههنا جعله من قسم القرينة اللفظية والفرق بينهما ان
المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص

ليس كذلك لا يكون كلاميا فيكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وههنا يعني بالقرينة
اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناول
المكاتب فيكون قرينة لفظية اولم تكن بعض الافراد اولى نحو قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات ويروى انما الاعمال
وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل ورفع عن امتي الخطاء
والنسيان فنفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته لان عين الفعل الجوارح لا يكون بالنية اذ قد
يحصل الفعل من غير نية ومن الخطاء والنسيان غير مرفوع لكثرة وجودهما بل المراد بالاعمال ورفع الخطاء الحكم
اي حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه وهو نوعان الاول وهو ما يتعلق بالآخرة الثواب في الاعمال
المفتقرة الى النية والمائم في الافعال المحرمة والثاني وهو ما يتعلق بالدنيا الجواز والفساد ونحوهما كالكراهية
والاساءة والنوعان مختلفان واشار اليه بقوله والاول بناء على صدق عزيمته وخلوص نيته فان وجد وجد الثواب
والا فلا والثاني بناء على ركنه وشرطه اي مبني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة بالشرع حتى لو وجدت
صح الثاني والا فلا سواء كان معه صدق العزيمة ام لا فان من توضا بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد
شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا عن النوعين المختلفين مشتركا بحسب
الوضع النوعي فلا يعم اي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم
له بل يجب حمله على احد المعنيين فحمله على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي صلى الله عليه وسلم بيان الحل
والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك وهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية لان
ثابت بالاتفاق اذ لا ثواب بدون النية اصلا فلو اريد الصحة ايضا لزم عموم المشترك او عموم المجاز واليه اشار
بقوله فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لم يثبت النوع الآخر وهو الصحة ولانه لو
حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانه قد يكون بدون النية كالبيع و
النكاح وفيه نظر لان الاثم لا الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع
لاثر الشيء ولازمه فيعم الثواب والاثم والصحة والفساد عموم الجنس لانواعه كما يعم الحيوان الانسان والفرس واللون
يعم السواد والبياض على ان الاثم لا الثواب مراد بالاتفاق وقوله اذ لا ثواب بدون النية بالاتفاق لا يقتضي ذلك لانه موافق
الحكم للدليل وهو لا يقتضي ثبوته وقوله ونحو لا ياكل من هذه الشجرة عطف على قوله نحو الاعمال بالنيات ولا ياكل من هذا
الدقيق فيهما الحقيقة ممتنعة حسا والا يشرب من هذا البير الحقيقة ممتنعة حسا وعرفا وذلك لان المحلوف عليه عدم اكلها في
لا ياكل من هذه الشجرة وهو غير ممتنع حسا وعرفا الا ان اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير
ممنوعا باليمين وما لا يكون ما كولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين حتى اذا استف او كرع لا يحنث والكرع في الماء اذا
ادخل اكارعه فيه للشرب واصله ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء
اذا شرب الماء بفيه خاض او لم يخض او لم يخض واستف وسف من باب علم بمعنى اكل دواء غير معجون فهو سفوف

بفتح السين وكرع في الماء يكرع كروعا تناوله بفيه من غير ان يشرب بكفيه ولا باناء وفيه لغة اخرى كرع بالكسر والكراع في
الغنم والبقر بمنزلة الوظيف في الفرس والبعير وهو مستدق الساق يذكر ويؤنث والجمع اكرع ثم اكارع ونحو
لا اضع قدمي في دار فلان الحقيقة ممتنعة عرفا وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقة
اللغة عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة
شرعا من ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز فيصرف الى مطلق الجواب الذي هو البحث والفحص
عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الجزء في الكل بناء
على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل لا يصح شرعا الا بما يملكه الموكل بنفسه
وهو لا يملك الخصومة والانكار عند معرفته ان المدعي محق لان معناه الحقيقي وهو الانكار والخصومة مهجور
شرعا وهو كالمهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البير فيتناول
الاقرار والانكار ثم عطف على قوله لا بد في المجاز من قرينة قوله واما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا
اي غالبا في التعامل عند بعض وفي التفاهم عند بعض لكن فعند ابي حنيفة المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك
الا لضرورة ولا ضرورة ههنا وعندهما المعنى المجازي اولى لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك
ضرورة وفيه نظر لان غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلية لا يترجح بالزيادة من جنسها والمفهوم
من كلامه ههنا ان المجاز المتعارف راجح عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وكلام غيره يدل على انه
راجح عندهما عند عموم المجاز حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في جهة خلفية المجاز فعنده لما
كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى وعندهما لما كانت في الحكم كان حكم المجاز الشمول
حكم الحقيقة اولى ونظيره لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم وهو الاكل باطراف الاسنان يقال قضمت الدابة
بالكسر قضما عنده وعندهما الى اكل ما فيها مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامراته وهي اكبر
سنا منه او معروفة النسب هذه بنتي اذا كانت اصغر فان تعذر الحقيقة فيها اظهر من الاصغر المجهول النسب مع
انه لا يثبت التحريم فيها الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا في المبسوط اما الحقيقة اي اما تعذر المعنى الحقيقي
وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنا فظاهر واما تعذره في الثاني اي في معروفة النسب فلانها اي الحقيقة
والمراد المعنى الحقيقي اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه اي يكون المراد المعنى الحقيقي
دعوته مقتصرة في حقها بان يثبت النسب وينتفي ممن اشتهر منه لا يمكن هذا اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه
ممن اشتهر منه صوابه ولا يمكن بالواو لانه اي لان النسب ثبت ممن اشتهر منه او ثبت النسب في حق نفسه فقط اي
من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه وذا اي الثبوت في حق نفسه فقط متعذر لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولا يكون
تكذيب الشرع للمدعي اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتملها الا ان النسب
ان يذكر قوله بخلاف العتق بعد بيان تعذر المجاز ايضا وقوله والمجاز عطف على قوله اما الحقيقة وهو اي المعنى المجازي

التحريم

التحريم فلان التحريم الذي بهذا اي بقوله هذه بنتي وهو التحريم الذي من لوازم البنتية مناف لملك النكاح والزوج
لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحكم وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا
القول اذ لا دلالة على الطلاق فالحاصل ان التحريم الذي يملكه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له لا يملكه فلا
يصح اثبات التحريم بهذا اللفظ على طريق المجاز بخلاف العتق فان موجب البنوة بعد البنوة عتق قاطع
للملك كانشاء العتق لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شرى امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك بملكه
له وقت وقوعه فيجعل قوله هذا ابني مجازا عنه وبحث مسئلة الداعي الى المجاز لا بد في المجاز من اشياء
المستعار منه والمستعار له واللفظ المستعار والعلاقة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى
المجازي والامر الداعي الى استعمال المجاز وهو اما لفظي او معنوي واشار الى ذلك بقوله اختصاص لفظ اي
لفظ المجاز بالعذوبة او الداعي صلاحية الشعر بان يستقيم الوزن بلفظ المجاز دون لفظ الحقيقة او صلاحية
السجع لا حاجة الى ذكره لدخوله في قوله واصناف البدايع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة
والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانها ربما تتاتى بالمجاز وتفوت بالحقيقة او الداعي اختصاص معناه بالتعظيم
كاستعارة اي ضيغم لرجل عالم او التحقير كاستعارة الذباب وهو الذباب الصغير لجاهل او الترغيب كاستعارة
ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع او الترهيب كاستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع
او زيادة البيان فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم فيكون استعمال المجاز دعوى ببينة لان فيه ذكر الملزوم
واستعمال الحقيقة دعوى بلا بينة او الداعي تلطف الكلام كاستعارة مسك من البحر موجه الذهب لفحم فيه جمر
موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهيم او الداعي مطابقة تمام المراد
قال المصنف تغمده الله في تطويله الكلام في ذكره اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة
بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وفيه نظر لانه ان اريد بالمعنى ما قصد باللفظ
حقيقة او مجازا كالحجة والعلم فلا خفاء في ان دلالة اللفظ على الموضوع له اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ
الشمس والنور عليه ولو مع قراين وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له فليس لفظ
المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له فالاولى ان يقول ان تمام المراد لا يمكن بالالفاظ الحقيقية لتساويها
في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح
والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد عدل عن الحقيقة الى المجاز او الداعي غير ذلك مما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح
وفي فصلي التشبيه والمجاز **فصل** وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف كما تقع
في الفعل والمشتقات فان الاستعارة تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل والصفات فان الاستعارة اولا
في متعلق معنى الحرف ثم تقع فيه اي في الحرف والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر عنه عند تفسير معاني الحروف حيث
يقال من للابتداء الى للغاية واللام للتعليل فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها

بمعنى ان الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح والمصنف تبعه في ذلك كقوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر وكل صحيحة ملك ينادي لدوا للموت وابنوا للخراب شبه
ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه
اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية
وتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلة بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه
الهيكل المخصوص كذا في المفتاح ولكن المصنف عبر بالتبعية واشار اليها بقوله كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل
للتعقيب ثم بواسطتها يستعار اللام له نحو لدوا للموت فان التعقيب لازم التعليل فان المعلول عقيب العلة
قال المصنف فيه لا بالتعليل التعقيب اعم ولئن يكون تعقيب العلة المعلول لئن كان لفظ المعلول مرفوعا فمعناه
ظاهر ولئن كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها وفيما قال المصنف نظر لان فيه تكلفا
لا حاجة اليه لان التعليل بيان العلية لان بيان المعلولية واللام انما يدل على مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار
نحو ضربت للتاديب اولا نحو قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه من جهة
عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتيب على الفعل وعلى هذا قوله في الشرح و
هذا بناء على ان اللام بدخل في العلة الغائية ممنوع وكذلك ما في المفتاح تكلف لا حاجة اليه وذكر ان معنى قولهم
الحرف يدل على معنى في غيره على ما فهم من كلام سيبويه ان الحرف اذا دخل على لفظ حصل في ذلك اللفظ معنى
زايد على معناه ويكون الحرف علامة لحدوث ذلك المعنى فيه فالرجل المعرف باللام متضمن لما وضع له وللتعريف
فنقول لئن كان معنى اللفظ الداخل عليه الحرف صالحا لحدوث معنى الحرف فيه بالنظر الى ما قبله فالحرف حقيقة
في استعماله مع ذلك اللفظ نحو زيد في الدار والا فمجاز كالمثالين المذكورين فان كونه عدوا لا يصلح لئن يكون علة للالتقاط
والموت لا يصلح لئن يكون علة للولادة وههنا ذكر حروفا يشتد الحاجة اليها لتوقف كثير من المسائل الفقهية عليها
ويسمى حروفا المعاني وهذه بخلاف حروف المباني فالهمزة المفتوحة لئن كانت للاستفهام او النداء فهي من حروف
المعاني والا فمن حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها منها حروف العطف او لمطلق جمع العطف اي للجمع بين المعطوف
والمعطوف عليه في الحصول نحو قام زيد وقعد عمرو او للجمع بينهما في الحكم بهما او في الحكم عليهما ويحتمل المقارنة بينهما
في الزمان وتقدم المعطوف عليه على المعطوف فيه وبالعكس واستدل عليه باربعة وجوه لكن الوجه الرابع لا يمنع
المقارنة وانما يمنع الترتيب وهو الاهم بالنقل عن ايمة اللغة فان سيبويه نص عليه في مواضع من كتابه وقال ابو علي
انه مجمع عليه واستقراء مواضع استعمالها فان الواو استعملت في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة وهي
اي واو العطف بين الشيئين المختلفين كالالف للتثنية بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان بادخال الالف بين المتحدين ولم
يمكن هذا في رجل وامراة اي ادخال الالف بين المختلفين فادخلوا واو العطف وكما ان الالف لا يدل نحو جاء رجلان على مقارنة
وترتيب اجماعا كذلك لا دلالة في جاء رجل والمراة عليه وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلو كان الواو

انه ح

الموه ح

بجمع ح

الاسيس ح

للترتيب

للترتيب لما صح في هذا المقام كالا يصح الفاء وثم فيه فتعين المصنف لان الواو ههنا للعطف وتشرب منصوب
باضمار ان فيكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك
اكل السمك وشرب اللبن وقال بعضهم ان الواو بمعنى مع وان تشرب منصوب المحل على انه مفعول معه
وقال لان الواو للحال اي لا تاكل السمك والحال ان شرب اللبن حاصل وهذا هو الاولى فلهذا اي لما ثبت
ان الواو لمطلق العطف او لما بينا انه لا يوجب الترتيب فيكون قوله فلهذا لتعليل السلب او السلب
التعليل لا يجب الترتيب في اعضاء الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد ولا يدل عليه قوله
فاغسلوا وجوهكم بناء على ان الفاء يدل على ان غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل
ساير الاعضاء فيجب الترتيب لان المذكور بعد الفاء هو غسل مجموع الاعضاء وذلك لا يقتضي الا كونه عقيب
القيام الى الصلوة وهو حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب بين الاعضاء استدل على ان الواو للترتيب
بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعاير الله فقال الصحابة رضي الله عنهم بايهما نبدا فقال صلعم ابدؤوا بما
بدا الله به فان النبي صلعم فهم الترتيب منه فامرهم به فاجاب عنه بقوله واما الترتيب في السعي بين الصفا
والمروة فوجب الترتيب بينهما بقوله صلعم ابدؤوا بما بدا الله به لا بالقران اي بهذه الاية الكريمة فان النبي صلعم
علم وجوب الترتيب بالاخ لم وحي غير متلو والامة علموا الترتيب بهذا الحديث بقوله صلعم ابدؤوا بما بدا
الله لا يدل على ان بداية الله به موجب لبداية الصحابة ولكن تقديمه في الاية لا يخ عن مصلحة كالتعظيم والاهمية
وهذا لا يقتضي وجوب الترتيب بل يقتضي الاولوية فان كونه صوابه كونهما من الشعاير وهو الحكم في الاية
لا يحتمله اي الترتيب ولئن احتمل الواو في الاستعمالات ثلثة معان الترتيب والمقارنة اذ لا معنى لتقديم
احدهما على الاخر في ذلك الحكم فان الصفا في الزمان الذي كان من الشعاير كانت المروة ايضا منها فيه وزعم البعض
انه اي الواو للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الطلقة الواحدة عنده والطلقات
الثلث عندهما في قوله لئن دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها فزعم ذلك البعض ان
هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء وثم
وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال لئن دخلت الدار فانت طالق ثلثا وهذا اي زعم ذلك البعض
باطل بل الخلاف بينه وبينهما راجع الى ان عنده كما يتعلق الطلاق الثاني والثالث بواسطة الاول اي تعليق
الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله لئن دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما
بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق
الثانية بعد تعليق الاولى وتعليق الثالثة بعدهما فيقع الطلاق كذلك على التعاقب لا على الاجتماع فان المعلق
بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز يقع واحد عنده في قوله انت طالق وطالق وطالق بالاتفاق
لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع الكل جملة اي دفعة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته اي

١٩٢ واو الاطلاق

لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ طلاقا عند الشرط لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والترتيب انما يكون في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها فوله بالنصب مفعول كرر ان دخلت الدار فانت طالق بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند وجود الشرط وهو الدخول يقع الثلث لان كل واحد متعلق بالشرط بلا واسطة لا يقع الثلث ههنا اى في قوله مع غير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لان المقدر كالملفوظ ولان عطف الناقصة على الكاملة انما يكون تكميلا لها فان قلت لم يقع الثلث عندهما كما في مع المدخول بها ومع غير المدخول بها مع ان اللفظ واحد فيهما قلت للاحتياط وذلك لان احتمالات الثلث العقلية حاصلة في العطف بالواو ففي المدخول بها جعله محتمل ثم في الحكم ليقع الطلقات الثلث ولا يحمل الواو على احتمال المعية ليقع طلقة واحدة بنية التاكيد للاحتياط فيقع الثلث وان قدم الاجزية بان قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث بالاتفاق لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة عليه دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه للتعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وفيه اشارة الى النقض كما قال ذلك البعض فانه لو كان للترتيب عنده وللمقارنة عندهما لما اتفقوا ههنا كما اشار قبل الى الرد بالحل والنقض ايضا في المتن واما رده بالمنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمالها ان يكون ذلك مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه لا يبطل نكاحهما بالاعتاق ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وان اعتقهما بكلامين منفصلين بان قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او متصلين بحرف العطف بان قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه اى الواو للترتيب حتى جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا حتى بطل نكاح الثانية ولو زوج الفضولي اختين بعقدين فاجازهما المولى متفرقا اى متراخيا مع سكوت بطل نكاح الثانية ولو اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف صوابه او بواو العطف لانه لو كان بثم بطلت الثانية بان قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى نكاح كل واحدة منهما فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة التثنية ولكن هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاء الرجلان على المقارنة الا ان يقال في الانشاء يثبت الحكم لهما معا وان قال اعتق في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له سوى ذلك الابن اذ لو كان له ابن وارث آخر لم يتحقق ذلك الحكم الاتي نصيب ذلك الابن ولا مال سوى ذلك وقيمة العبد على السواء لانه لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله فان اقر متصلا بان لا يسكت عتق من كل ثلثه وذلك ظاهر ولو سكت فيما ذكر الكلام عتق الاول كله لانه يخرج من الثلث واذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطف على الاول ومو جبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث مع

ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث فجعلتموه اى واو العطف للقران اذا اقر متصلا بمنزلة قوله اعتقهم اى معا لانه لو لم يكن للقران بل للترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الامة الاولى لم يبق الثانية محلا ليتوقف النكاح في حقها اذ نكاح الامة على الحرة لا يجوز بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب الاولى قبل الفراغ عن الكلام باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال ليتوقف لان الثانية بقيت محلا لان تنكح بعد صيرورتها حرة واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا لاوله ليثبت حكمهما معا بمنزلة الشرط والاستثناء ولذلك لا يوجب التغيير الا اذا كان متصلا بالاول فلا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا ومتراخيا وههنا اى في الثاني والثالث كذلك اى آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى فاذا قال اجزت نكاح هذه لا يحصل الاجازة لانها يتوقف على قوله وهذه واما في الاعبد الاعتاق ابعد فلان قوله اعتق اي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث بينهما فيكون مغيرا لاول الكلام فان عند ابي حنيفة يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته بخلاف الامتين في المسئلة الاولى فان آخر الكلام ليس مغيرا لاوله لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى وقد يدخل الواو بين الجملتين فلا يوجب المشاركة كما اذا وقعت في موضع لا يكون للجملة الثانية تعلق بالجملة الاولى فان الواو لا يفيد الجمع بينهما الا في حصول مضمونهما لانه يحتمل بدون الواو الرجوع من الاول والاضراب اما اذا كان لها تعلق بها كما اذا وقعت الثانية خبر المبتدا او جزاء الشرط فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق ففي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما يجب هي اى المشاركة سواء كان في عطف الجملة او المفرد اذا افتقر الآخر الى الاولى فيشارك الآخر الاول فيما يتم به الاول بعينه اى بعين ما يتم لا بتقدير مثله اى مثل ما يتم لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ان لم يمتنع الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه فيما يتم الاول بعينه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ليس هذا المثال لتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله ههنا اى في هذا المثال لانه لا يمتنع ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيما يتم به الاول فيتعلق طالق وطالق بعين الشرط المذكور لا بتقدير شرط آخر مثله بخلاف التكرار كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق خلافا لهما فانهما قالا ان المثال الاول في تقدير هذا ويقع الثلث وبتقديره اى بتقدير مثله قال المصنف عطف على قوله لا بتقدير مثله وفيه نظر لانه عطف على قوله بعينه ويدفع ما قال قوله ان امتنع

الاتحاد نحو جاء زيد وعمرو ولا بد ولئن يكون مجي زيد غير مجي عمرو فلا بد من تقدير لا تقدير عينيه بان يقال بتقدير جاء زيد وجاء عمرو وفيه نظر لان المجي المستفاد من جاء امر كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من باب عطف المفردات وبنصب العامل على المعطوف عليه والمعطوف اصالة واحدة وان كان ما صدر عن احدهما غير ما صدر عن الآخر في الواقع لكن المعاملة مع اللفظ وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله اتوا الزكوة ويمكن ان يقال كما قال المصنف انما لا تجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة لا كصدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة والصبي ليس من اهلها فلا تجب عليه وانما كانت محضة لكونها احد اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله ثم يتقبله ثم يصرفه الى الفقير ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصصهم عن وجوب الصلوة اذ هي بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن اداء الولي عنه والاولى ان يقال ان الصبي اهل للعبادة ولهذا يصح ايمانه وصلوته وصيامه لكن عدم لزوم العبادة عليه بلا ضرورة ويحصل عن الاداء ولا بد في النيابة من اختيار كامل شرعا من المنوب ليحصل معنى الابتلاء وهذا غير موجود في الصبي وهذا اي ايجاب الشركة في الجمل فاسد عندنا لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية الى الاولى ففي ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا كما يتعلق به الطلاق لان هذه الجملة في حق الفعل الذي هو جزاء الشرط بعض الجملة وهي عطف عليه في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها الدال على الشركة وعلى عطف الجملة الاسمية على مثلها فيرجح كونها للعطف على الجزاء على العطف على مجموع الشرط والجزاء لانه ح لا يكون الواو على اصلها ولا يكون بين المعطوف وهو الجملة الاسمية والمعطوف عليه وهو الجملة الشرطية مناسبة واذا لم يمكن حملها على الشركة خلا ما يحمل كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالواو ههنا لمجرد النسق والترتيب بخلاف وضرتك طالق فانه لا يتعلق بالشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق لان الخبر ههنا اي في ضرتك طالق دليل على عدم مشاركتها في الجزاء وعدم عطفه على الجزاء لانه لو كان معطوفا عليه لكفاه ان يقول وضرتك وهذا اي لاجل ما ذكرنا في قوله عبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق حر فيما لم يدل الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وهو جملة انشائية معطوفا على الجزاء وهو قوله فاجلدوهم لان كل واحد منهما جملة انشائية والمخاطب بكل واحد منهما الائمة مع المشاركة فيهما وهو جزاء القذف وحده وهو الجلد وذلك لان الانسان يتألم من كلامه وعدم قبول شهادته كما يتألم بالضرب وهو مناسبة لان الحد ما يلحق المقذوف من العار بتهمة الزنا فانه حد في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه والايلام

الحشي

الحشي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان بعض الانسان لا يتألم بالايلام من الكلام وعدم قبول الشهادة ويولع فيه بقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ولم يقل لا تقبلوا اشهادتهم لا قوله واولئك هم الفاسقون لانه جملة اخبارية وليس المخاطبون به الائمة بدليل انقلاب الكاف المتصل باسم الاشارة فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الآخر وهو واولئك هم الفاسقون فيكون معطوفا على جملة اسمية وهي قوله والذين يرمون المحصنات الآية لكن يجوز عطف الخبر على الانشاء وبالعكس عند اهل اللغة والاعراض ويجوز انقلاب الكاف الخطاب المتصل باسم الاشارة في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان قوله الذين يرمون منصوب المحل بفعل محذوف يفسره الظاهر اي اجلدوا الذين يرمون وهو المختار لان المفسر طلب وهي جملة فعلية انشائية مخاطبا بها الائمة فلا يجوز عطف واولئك هم الفاسقون عليه وان سلم ان الذين يرمون مبتدا فلا بد في الانشائية الواقعة موقع خبره وهو فاجلدوهم من تأويل وصرف عن الانشائية وهو اي الانشاء ح يجوز ان يعطف عليه واولئك هم الفاسقون بلا تكلف وثم هذا ياتي في الفصل الاستثناء عن قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او غيره لان الفاء في هل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا الفاء للتعقيب ومعناه في عطف المفرد في غير الصفات التي موصوفها واحد يفيد ان ملابسة مضمون العامل بعد المعطوف بعد ملابسته بالمعطوف عليه بلا مهلة نحو جاء زيد فعمرو وتقدم الاقرار فالاقرب واما في الصفات التي موصوفها واحد فلا يجيء لهذه الملابسة بل الملابسة في مضمون تلك الصفات نحو جاء زيد الآكل فالنائم اي الذي باكل فينام وفي عطف الجملة يدل على ان مضمون الجملة الثانية بعد مضمون الاولى في الوجود نحو قام زيد فقعد عمرو او في الذكر كما يذكر مدح الشيء او ذمه بعده كقوله تعالى واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء فنعم اجر العاملين وبئس مثوى المتكبرين وكما يذكر تفصيل الشيء بعد اجماله كقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها ولا حاجة الى تقدير محذوف اي اردنا اهلاكها فلهذا اي لكون الفاء للتعقيب يدخل في الجزاء لان الجزاء بعد الشرط فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان يدخل على الترتيب من غير تراخ وقد يدخل الفاء في المعلول لان المعلول معقب عن العلة نحو جاء الشتاء فتأهب وهو في الحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتأهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن يكون في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ولا شك ان العلة مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود والعلية والمعلولية انما يكونان في وجود السقي والارواء لا في مفهومهما فكيف يتصور اتحادهما الا انه تسامح في العبارة حيث لم يحقق من الفاعل الا فعل واحد نحو ضربته تاديبا فان التاديب هو عين الضرب وكذا في المثال المذكور فانه لا يصدر من الفاعل الا فعل واحد والا فالسقي يجعل وضع الماء على بدن او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بغذائه ولذلك صح ان يقال فما ارواه والمافي قوله تعالى فقال يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا قال صاحب الكشاف اي اردت جدالنا وشرعنا فيه فاكثرت وح يتحقق التعقيب ويجوز ان يقال ان مرتبة المفسر بعد مرتبة المفسر ومرتبة المعلول

بياتا نفصيل لفعل اهلكناها

سماه

بعد مرتبة العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب في الرتبة ونحو لن يجزي ولد والده حتى يجده
الولد مملوكا فيشتريه فيعتقه فالفاء هنا لمجرد التعقيب بالمعلولية لا بالزمان اذ بالاشتراء يحصل
الملك وبالملك يحصل العتق فيصح اضافة العتق الى الاشتراء بهذا المعنى والا فالاشتراء لاثبات الملك والا
عتاق لازالته فلا يكون الاعتاق كماله ومعناه ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا
لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر بالفاء يكون قبولا للبيع لانه
رتب العتق على ايجاب البيع بحرف التعقيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فكانه قال
قبلت فهو حر بخلاف هو حر او هو حر لعدم ما يوجب التعقيب فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله
ويحتمل ان يكون انشاء للحرية في الحال فلا يثبت العتق بالشك ولو قال لخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال
نعم فقال فاقطعه فقطع فاذا هو لا يكفي يضمن الخياط كما لو قال ان كفاني فاقطعه فانه يضمن بخلاف قوله اقطعه
وذلك لان القطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط وقد يدخل الفاء على العلة وان كان الاصل
ان يدخل على المعلول لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة الفاعلية فيصير العلة
معلولا فلهذا يدخل على العلة باعتبار انها معلول لا باعتبار انها علة نحو ابشر فقد اتاك الغوث فالمعلول
الذي هو الحكم السابق على الفاء نحو الابشار علة غائية للمعلول التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان
الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية
ولكن الظاهر ان الابشار ليس علة غائية لاتيان الغوث وكذا في قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى الامر
بالتزود ليس علة غائية لكون خير الزاد التقوى وكذا في قوله اذا املك لم يكن ذاهبه فرعه ودولته ذاهبة
ليس الامر بتركه علة لذهاب دولته لكونه ليس صاحب هبة وانما هو علة غائية للاخبار بهذا الاخبار على
ان العلة الغائية ليست بعلة للعلة بنفسها وانما هو علة لعلية العلة ونظيره ادّ الي الفا فانت حر يعتق
في الحال بخلاف قوله ادّ الي الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا بمضمون العامل وهو
تادية الالف وهي حال مقدرة اي اد مقدرا الحرية في حال الاداء وكذا انزل فانت آمن يأمن في الحال ثم للترتيب
مع التراخي واما قوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى والاهتداء اما قبل الايمان او معه
اذ لا يتصور الايمان مع عدم الاهتداء وكذلك العمل الصالح فالمراد بالاهتداء ثبوت الاهتداء والدوام عليه ودوامه
انما يكون بعد الايمان بزمان وهو اي الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده لان التراخي في الحكم مع عدمه في
التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا يتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان المتكلم متراخيا تقديرا
فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول في الحال
تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند وقوع الشرط وهذا جواب عن دليلهما اذا كان التكلم متصلا
حقيقة فكيف يجعل منفصلا والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق فعنده ان يتعلق بالشرط

جميعا ونزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم يكن مدخولا بها يقع واحدة وكذا ان قدم
الشرط وعنده في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء يقع الاول في الحال ويلغو الباقي لعدم تعلقه بالشرط كانه
قيل انت طالق وسكت لان التراخي عنده في التكلم فصار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر فيلغو الباقي
لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه
بالشرط كانه قال ان دخلت فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق وانما قيد ثم واو العطف مع مبتدأه
مع انه لما جعل ثم بمنزلة السكوت يكون ما بعده في حكم المنقطع عما قبله فكانه قال طالق من غير عاطف و
لا مبتدأ وح لا يثبت به شيء لان ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو
معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط
فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول بالشرط انه ان ملكها
ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها ان قدم الجزاء نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال
لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عنهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها
يكون محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الباقي
وهذا ظاهر بل للاضراب عما قبله واثبات ما بعده ومعنى الاضراب جعل حكم المعطوف عليه كالمسكوت
عنها بالنسبة الى المعطوف وكان حكمه يحتمل ان يكون صحيحا وان لا يكون وهذا اذا لم ينضم بل لفظ لا فان انضمت
اليه يكون نصا في نفي الاول نحو جاء زيد لا بل عمرو وفي عطف المفرد يكون للاضراب بلا خلاف ان كانت بعد ايجاب
او امر نحو جاء زيد بل عمرو واضرب زيدا بل عمرا وان كان بعد نفي او نهي نحو ما جاءني بكر بل خالد فقيل للاضراب ايضا
عند الاكثر وقال مالك بمعنى بل لكن بعدهما ففي قولك ما جاء زيد بل عمرو عدم مجيء زيد متحقق كما ان عدمه في
ما جاء زيد لكن عمرو وكذلك هذا حكم بل بالنظر الى ما قبلها واما حكم ما بعدها بالنظر الى ما قبلها فان كانت بعد
ايجاب او امر فلا خلاف في انها تفيد الاثبات وان كانت بعد نفي او نهي فعند الجمهور انها تفيد الاثبات
ويكون الغلط في الفعل وعند المبرد تفيد النفي وقال ان الغلط في الاسم المعطوف عليه فقط واما في عطف الجمل
على الجملة ففائدتها الانتقال من جملة الى اخرى اهم والاخرى كقوله تعالى اتأتون الذكران من العالمين الى قوله بل انتم
قوم عادون فقوله واثبات ما بعده ليس المراد منه ان ما بعده يكون موجبا وانما المراد اثبات الحكم
لما بعده سواء كان ما قبله موجبا ام لا على سبيل التدارك نحو جاء زيد بل عمرو وليس معنى التدارك ان الكلام
الاول باطل غلط وانما معناه ان التكلم به ما كان ينبغي ان يقع فلهذا اي لكون بل للاضراب قال زفر فيمن قال له
في له علي الف بل الفان يجب ثلثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم
يكن للاضراب بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلثة تفريع على
انها للاضراب لا للتغيير كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا فرق بين المقيس والمقيس عليه

الاخبار وهو قوله له على الف بل الفان لان الاقرار اخبار يحتمل التدارك وذا التدارك في العرف الاخبار في
الاغلاط بنفي انفراده اي انفراد ما اقر به لا نفي اصله فكانه قال اولا له على الف ليس معه غيره ثم تدارك
ذلك الانفراد وابطله وقال مع ذلك الالف الفان اخريان وذلك كما في العرف نحو سني ستون بل سبعون بل
زيادة عشرة فقط بحكم العرف والانشاء وهو انت طالق واحدة بل ثنتين فانه اي فان الانشاء لا يحتمل الكذب
لعدم احتمال الانشاء الصدق والكذب فلا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب وهذا فيما اذا لم يختلف
جنس المال اما اذا اختلف نحو له على الف درهم بل الفا من الثوب يلزمه الجميع وعلى ما فسرنا الاضراب بدفع
فوهم زعم عن اصله فقلنا بناء على ان الانشاء لا يحتمل التدارك يقع الواحدة اذا قال ذلك اي انت طالق
واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها لكن يمكن التدارك لكونه انشاء ولم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين ثنتان
بخلاف التعليق بالشرط وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع
الثلث عند وقوع الشرط لانه قصد ابطال الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وقصد افراد تعليق
الكلام الثاني بالشرط مقام الاول اي منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول وهو ابطال المذكور ويملك
الثاني وهو الافراد المذكور فيتعلق الثاني وهو قوله بل ثنتين بشرط اخر وصار الثاني كما قال لا بل انت طالق ثنتين
ان دخلت الدار لكن زيادة لفظة لا في قوله لا بل لا دلالة للكلام عليها مع انه يفسد المعنى في الاخبار فاجتمع
تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق والثاني ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
على تقدير الاول اي مع تقدير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول من الشرط من غير تقدير مثله لكن
بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند وقوع الشرط على الترتيب ولما لم يبق المحل بواسطة وقوع الاول لا
يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو واما في العطف بلفظ بل فان الثاني يتعلق بشرط مقدر مثل المذكور
لا بالمذكور ويكون ح بمنزلة التصريح بتكرير الشرط ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول
مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير شرط ثان وامتناع تعلقه بالشرط المذكور وابطال الاول
لا يقتضي ذلك لان القصد الى ابطال المعطوف عليه وهو واحدة لا الى ابطال نفس الشرط على ان عطف
اثنتين على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير عامل له فضلا عن تقدير شرط ولكن للاستدراك وهو رفع توهم
يتولد من الكلام السابق مثلا اذا قلت جاءني زيد فكان مخاطبك يتوهم ان عمروا ايضا جاءك لما بينهما من
الالفة والمصاحبة فرفعت ذلك التوهم بقولك لكن عمرو لم يجئ بعد النفي اذا دخل الاستدراك في المفرد
لان الاستدراك يقتضي المغايرة بين ما قبلها وما بعدها واذا عطف بها مفرد والمفرد لا يحتمل النفي فيجب
ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة وان دخل الاستدراك في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها
سواء كان ما قبلها مثبتا وما بعدها منفيا او بالعكس والمراد بالمغايرة المغايرة المعنوية سواء كانتا
مختلفتين لفظا نحو جاء زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر فانه في عطف الجملة نظيرة بل في

الوقوع

الوقوع بعد النفي والايجاب لا في الاضراب وفي عطف المفرد نقيضه لا حيث يختص لا بما بعد الايجاب
ولكن بما بعد النفي وهي بخلاف بل ولئن كانت نظيرتها في بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور فالحكم فيما بعدها
فقط حتى لا يكون في العطف ببل الا حكم واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان احدهما
بالنفي والاخر بالاثبات فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل قوله لكن لعمرو
بقوله ما كان لي قط بان لا يكون متراخيا عنه فلعمرو اي فالعبد لعمرو وان فصل عنه بان يكون متراخيا عنه
فللمقر اي العبد للمقر لان النفي وهو قوله ما كان لي قط يحتمل ان يكون تكذيبا للاقرار وهو الظاهر من الكلام لانه
خرج جوابا للاقرار فيكون النفي ردا للعبد الى المقر ويمكن ان لا يكون النفي تكذيبا له اذ يجوز ان يكون العبد معروفا
بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فقوله
لعمرو بيان تغيير لذلك النفي الظاهر من الكلام فيتوقف النفي عليه اي على قوله لكن لعمرو لان صدر الكلام في بيان
التغيير موقوف على الاخر بشرط الوصل اي وصل قوله لكن لعمرو بالنفي لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا ليثبت
النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا متراخيا لان النفي ح يكون ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو ونحو الاخبار وعلى
هذا قالوا في المقضي له بدار بالبينة اذا قال المقضي له ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد ذكر لكن ههنا مثقلة
وذكرها في المسئلة الاولى مخففة للتنبيه على ان لكن للاستدراك سواء كان حرف عطف ام لا وقال باعني المقضي
له او وهبني بعد القضاء ان الدار لزيد فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن لي قط بهذا الكلام ويكون
الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه اي المقضي له اذا وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له
فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد معا وانما احتيج الى
اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا لانتقض القضاء ويصير الملك للمقضي عليه فالاستدراك ان يكون اقرارا على الغير
واخبارا ان ملكه لغيره فلا يصح ثم تكذيبه الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي وهو قوله ما
كان لي قط لانه نفي الملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيبه للشهود
المستلزم لاثبات الدار للمقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد وهو متعارف لثبوت الملك لزيد لما ذكر انهما معا
فيكون قوله ما كانت لي قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار والتمليك لزيد وهو الاقرار على الغير فلا يسمع
والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع فيثبت ملك المقضي عليه بعد ثبوت موجب الكلام
وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون هذا النفي حجة عليه اي على المقضي له لا على زيد فيضمن المقضي له
القيمة لانه اتلف الدار بالاثبات لزيد ثم رجع الى اول البحث بقوله ثم ان اتسق الكلام وارتبط وكان الا فههنا
ان يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبلها نحو ما جاء زيد لكن عمرو جاء وقام زيد لكن عمرو قاعد بخلاف ما جاء
زيد لكن ركب الامير تعلق ما بعده بما قبله اي يحمل ما بعده على التدارك ما امكن لان الاتساق هو الاصل
والا يتسق بان لا يصلح ان يكون ما بعده تداركا لما بعده فهو اي ما بعده كلام مستانف نحو لك علي الف قرض

فقال المقرله لا لكن غصبت الكلام متسق فصح الوصل على انه نفى السبب لا الواجب فان قوله لا ابكر حمله
على نفي الواجب لانه لو حمل عليه لا يستقيم قوله لكن غصبت فلا يكون الكلام متسقا فحمل على نفي السبب وهو نفي
كونه قرضا نتدارك بكونه غصبا بخلاف ما اذا تزوجت امة بغير اذن مولاها بمائة فقال مولاها لا اجيز النكاح
لكن اجيزه بمائتين بنفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لكن لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين لانه نفي اجازة
النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او بمائتين والا لزم نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فلا يكون الكلام
متسقا وانما يكون لو قال لا اجيز بمائة ولكن اجيز بمائتين فيكون متسقا لان التدارك في قدر المهر لا في اصل
النكاح او لاحد الشيئين فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما او على الاحد منهما وان كانا جملتين يفيد حصول
مضمون احدهما الا للشك كما ذهب جماعة من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر لشك المتكلم فان الكلام وضع
للافهام والابهام مع الشك وفيه نظر لانه كما يكون قصد المتكلم الى افهام معين يكون قصده الى افهام غير معين
لغرض من الاغراض وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون لشك المخاطب
بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وكذلك غير الشك في موارد استعمالاته فانه قد يكون لتشكيك السامع حيث
اراد المتكلم الابهام عليه وقد يكون لاظهار الانصاف كقوله تعالى وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وقد
يكون لتفصيل انواع شيء نحو الكلمة اما اسم او فعل او حرف وفي كل هذه الاستعمالات المعنى الموضوع له او هو احد
الامرين حاصل بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فانه ح اي حين اذ كان
في الانشاء للتخيير او الاباحة او التسوية مما يناسب المقام كاية الكفارة كقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
الاية فانه بمعنى الامر اي فليكفر باحد هذه الامور فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق اثبات
الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا كما ذكرنا فيجب ان يجعل الحرية ثابتا قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء
تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى قوله انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا
اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء والايجاب الاول في حكم الانشاء لانه نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن
اثباته في غير ما وجبه والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان حتى يشترط صلاحية المحل ح اي حين ايقاع
العتق في ايهما شاء واخبار لغة وحقيقة لانه وضع للاخبار وهو عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانه
اظهارا للواقع فيجبر عليه اي على البيان ويكون انه اخبار لغة لو جمع بين حر وعبد وقال هذا حر او هذا لا يعتق
العبد لاحتمال الاخبار ههنا فمن حيث انه انشاء يكون له التخيير اي ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون
هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع و
هذا الاظهار لا يكون انشاء بل هو اظهار لما هو الواقع فله شبهان الانشاء وشبه الاخبار وعملنا بالشبهين فمن
حيث انه انشاء تشترط صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما وقال اردت الميت لا يصدق ومن
حيث اخبار يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاء بخلاف الاخبار كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان

تشبه م

وهذا

وهذا اما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه كما ذكرنا وفي قوله وكلت هذا او هذا ببيع عبدي صح
حتى لو باع احد الوكيلين صح ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل فلهذا اي فلكونه
او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق كقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع
ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل
او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف والجزاء يزداد بازدياد الجناية وينقص بنقصانها ويبعد
مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس وجزاء سيئة سيئة مثلها فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية
فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المعلومة عادة على حسب ما يقتضيه المناسبة
فالقتل جزاؤه القتل او الصلب مع اخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدايم
على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال كما روي ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلعم وادع ابا بردة
على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء ناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عم
بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت
يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما يهدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية ومن اخاف الطريق ولم
ياخذ المال ولم يقتل وقوله يريدون الاسلام المراد به تعلم احكام الاسلام وهم مسلمون فلا يرد النقض
بان قطع الطريق على المستأمن لا يوجب الحد والحربي دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد
قاطع الطريق عليه وان اخذوا وقتل فعند ابي حنيفة ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل وصلب
فحمله ابو حنيفة رح على اختصاص الصلب بهذه الحالة وهي حالة الاخذ والقتل بحيث لا يجوز في غيرها الا على
اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره وللامام الخيار فيه بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع
ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع الطريق فيقطع او يصلب
ويحتمل التعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزم حكم السببين وهذا اي وللاحد ان او
لاحد الشيئين قالا اي ابو يوسف ومحمد في هذا حر وهذا العبد ودابته انه اي هذا الكلام باطل اي لغو
لا يثبت به شيء لان وضعه اي وضع او لاحدهما الذي هو اعم من كل منهما والاعم يجب صدقه على الاخص وهو اي
الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق هنا وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه نظر
لان ما صدق عليه انه احد الشيئين من الذوات صالح للعتق وهو المراد ولئن كان للمفهوم الاعم الذي يصدق على
العبد والدابة غير صالح له وهو غير المراد لان الاحكام انما يتعلق بالذوات لا بالمفهومات وظاهر كلامهما
انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة رح يحمل على الواحد المعين مجازا
والعدول الى المجاز اولى من ابطال الكلام والمعين من محتملات الكلام اذ العمل بالحقيقة متعذر وهو الفرد الاعم
وعلى طريقتنا العمل بالحقيقة هنا متيسر لا متعذر ولو قال لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا بعطف الثاني باو

نبغي م

والثالث بالواو ويعتق الثالث في الحال ويتخير في الاولين بعتق ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب
العتق في احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار كانه قال احدهما حر وهذا وقيل لا يعتق
احدهم في الحال ويكون الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع
بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان فيتخير بين الاول والاخيرين قال المصنف لكن حمله على الوجه الاول اولى
لوجهين الاول انه يكون التقدير هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ حران والاولى
ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه لكن المقدر قد يغاير المذكور نحو هند جالسة وزيد وكقوله نحن
بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف فلذلك جعله سببا للاولوية لا للامتناع وفيه نظر لجواز
ان يكون التقدير هكذا هذا حر او هذا حر وهذا حر وح يكون المقدر كالملفوظ ولم يسلم كثرة الحذف فيه فنقول معارض
بقربه بالمعطوف عليه وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا والثاني ان قوله وهذا حر قوله هذا حر او هذا وهذا
مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على
المغير ليثبت التخيير بين الاول والثاني فلا توقف على الثاني وصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا
على احدهما وفيه نظر لان التشريك لا ينافي التغيير بوجه وذكر لانه على تقدير عدم التشريك كان له ان يختار الثاني
وحده وعلى تقدير وجود تشريك الثالث للثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب التخيير بين الاول والاخيرين جميعا
واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره فلم يثبت حرية احد الاولين واذا استعمل او في النفي سواء خبرا او انشاء
يعم النفي المعطوف والمعطوف عليه نحو قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان التقدير لا تطع احدا
اي واحدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فيفيد العموم لان انتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فاحد
ههنا اسم بمعنى الواحد همزته منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يجيء اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه
المذكر والمونث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو بمعنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كقوله تعالى لا نفرق
بين احد من رسله وليس او بمعنى الثاني وانما قدره المصنف بقوله لا تطع احدا منهما ليكون نكرة في سياق النفي
فيعم الا ان بعض النحاة منهم ابن يعيش ان في احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاني احدهما او احدهم
والمراد واحد منهم ولذا كان مضافا الى المعرفة فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما فانه قال لا افعل
هذا وهذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد المجموع لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل
البعض بل بفعل المجموع وح هذا اشارة الى رد قول من قال لم لا يجوز ان يكون او في الآية بمعنى الواو الا ان يدل الدليل اي قرينة
حالية او مقالية على ان المراد على احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان
المراد احدهما في النفي اي لا تفعل واحدا منهما لا هذا ولا ذاك ودلالة الدليل على ان المراد احدهما انما يكون
هذه الدلالة بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول
اكل السمك واللبن فههنا للاجتماع تاثير في المنع فان تناول احدهما لا يحنث بخلاف الصورة الاولى فان الدليل

دل

دل على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما
وفيه نظر لان ما ذكره المصنف من انه كان للاجتماع تاثير في المنع فهو لعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس
بمطرد لانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو للنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع بل الضابط هو انه
اذا كانت قرينة في الواو على انها لشمول العدم فهو له كما في الصورة الاولى وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة
للنفي نحو ما جاء زيد ولا عمرو والا فهو لعدم الشمول لان الواو للجمع ونفي الجمع يجوز ان يكون بنفي واحد وبالعكس
ذلك فانه اذا استعمل في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا دلت قرينة
على ذلك فح يفيد عدم الشمول وقد يكون او للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير
ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين قال المصنف اعلم
ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو وفيه نظر لان الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان
بواحد فلا يكون المراد بالاباحة منع الخلو لان الاباحة لا يقتضيه وفي التخيير يجب الاتيان بواحد وح
ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز لعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب
الاقتصار على واحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد يجوز الجمع بحكم الاباحة
الاصلية كما في خصال الكفارة فعلى هذا ليس المراد بالتخيير منع الجمع اللهم الا ان يقال ما ذكره المصنف مختص
بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به فان التخيير والاباحة قد يضافان الى صيغة
الامر وهو المراد ههنا ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما اتيانا بالمامور به امر الاباحة وان
جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان
بالمامور به انما يكون في واحدة منها وجاز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن الاباحة لم يجز كما اذا
قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك وقد يضافان الى اللفظة او بهذا الاعتبار يقال في الفرق
وهو المشهور بينهم انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما اي من التخيير
والاباحة وتحقيقه ان لفظة وضعت لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب مواد استعمالاتها
ودلالة القراين فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة
لا تخيير وقد يستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب وقبلها فعل ممتد غير مضارع منصوب
بقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو قولك لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين
وانما المراد ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم
اي ليس لك من الامر في عذابهم او استيصالهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وفي الكشاف انه عطف على ما سبق
وقوله ليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او
يعذبهم واشار الى جهة الاستعارة بقوله لان احدهما اي احد الامرين في او يرتفع بوجود الآخر اي تعيين كل منهما

باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كالمعيا في حتى يرتفع بالغاية وينقطع عندها فان الوصول الى الغاية
قاطع للفعل المغيا فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ لبس قبله مضارع
منصوب حتى يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية فان دخل الدار الاولى
حنث وان دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى
غربت الشمس واما اذا كان او ادخل مرفوعا فيجوز ان يكون عطفا على الفعل المنفي مع حرف النفي وح يكون
المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الدار الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ثم يدخل الثانية حنث
والا فلا ويجوز ان يكون عطفا على الفعل وحده ويكون الفعلان ح في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع
او في النفي فيحنث بدخول احدى الدارين ايهما كانت حتى للغاية اي ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء
كان جزءا منه او غير جزء نحو حتى مطلع الفجر وهو غير جزء واكلت السمكة حتى راسها هو جزء وقد يجيء حتى للعطف
فيكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه اما افضل او احقر ويجب ان يكون الفعل مما ينقضي شيئا فشيئا حتى
الى المعطوف ولا يعتبر فيه الترتيب الخارجي لجواز قولهم توفي الله كل اب حتى ادم وانما المعتبر الترتيب الذهني
من الاضعف الى الاقوى او بالعكس نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة لكن ليس
بواجب ان يكون المعطوف جزءا حقيقة وانما الواجب ان يكون جزءا مما قبلها او كالجزء نحو اكرمت الساداة حتى
عبيدهم فان العبيد صارت بالاختلاط مع الساداة كالجزء منهم او يكون جزءا لما دل عليه ما قبلها بالالتزام
نحو قوله القى الصحيفة كي يخفف رحله والزاد حتى نعله القاها فان القاء الصحيفة يدل بالالتزام
على ما يكون نعله جزءا منه كانه القى جميع ما معه حتى نعله لانه اذا القى الصحيفة التي لا معنى الا لاجلها فقد
القى كل شيء معه وقد يدخل حتى على جملة مبتداة ويكون حتى ابتدائية سواء كانت الجملة فعلية او اسمية فان ذكر
الخبر نحو ضربت زيدا حتى غضبان قال المصنف جواب الشرط محذوف اي فيها اي فالخبر ذكر ومعنى فيها اي
مصرحا بالقضية ونعمت القضية والا يذكر يقدر الخبر من جنس ما يتقدم نحو اكلت السمك حتى راسها بالرفع
على الابتداء اي راسها ماكول ومنصوبا على العطف ومجرورا على انها جارة ومعنى الغاية معتبر في الكل
ويجوز ان يكون حتى في البيت المذكور ابتدائية وان دخل حتى الافعال في الظاهر والا في الحقيقة داخل على
الاسم لان الفعل المنصوب بعده بتقدير الاسم فان احتمل الصدر اي ما قبل حتى الامتداد والاخر الانتهاء
اي انتهاء ذلك الفعل الممتد وانقطاعه اليه فللغاية لانه الاصل فيحمل عليه ما امكن نحو قوله تعالى حتى يعطوا الجزية
عن يد وهم صاغرون وسميت الجزية جزية لانهم يجزون بها من من عليهم بالاعفاء عن قتلهم فان القتال
يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح ان يكون منتهى له وكقوله تعالى حتى تستانسوا اي تستاذنوا فان المنع من دخول
بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح لان يكون منتهى له والا يحتمل الصدر الامتداد ولا الاخر الانتهاء
فان صلح الصدر لان يكون سببا للثاني وهو الفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي فيفيد السببية والمجازاة
ذكره م

التعز

ان ح

لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت كي ادخل الجنة فانه اريد
بالاسلام احداثه وهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام ح
يكون اكثر واقوى والا يصلح الصدر لان يكون سببا للثاني فللعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة او
سببية وح قيل ان حتى بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وقيل بمعنى الفاء للمناسبة بين التعقيب والغاية واليه
ذهب المصنف كما سيجيء فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع عن الضرب يقال احنث
الرجل في يمينه يحنث بالكسر والاقلاع عن الامر الكف عنه قبل الصياح لان حتى للغاية في مثل هذه الصورة لان
الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له وعتق العبد لعدم تحقق الضرب
الى الغاية المذكورة وان قال عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني
لا يصلح للانتهاء اي لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان ويصلح الاتيان سببا له لانه احسان بدني
يصلح سببا للاحسان المالي والغداء جزاء اي التغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان وانما فسرنا الغداء بالتغدية
لان الغداء هو الطعام بعينه في ص اذا قيل لك اذن تغد فقل ما لي من تغد ولا تعش ولا تقل ما لي
غداء وعشاء لانه الطعام بعينه يقال غديته فتغدى والمراد بصلوحه للانتهاء اليه لم يكن الفعل في نفسه
مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب فحمل حتى عليه اي على
السبب لا على الغاية والامتداد او عدمه كما يعتبر في النفي نحو قوله تعالى حتى يستانسوا فانه جعل الاستيناس
غاية لعدم الدخول يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة
فان اليمين فيها للحمل لا للمنع والاعتماد في ذلك على القراين ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى اتغدى عندك
فللعطف المحض لتعذر الغاية لما ذكر انفا والسببية لان فعله لا يصلح جزاء لفعله لان المجازاة هي المكافاة
ولا معنى لمكافاته نفسه وفيه نظر لانه قال ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد السببية من غير لزوم
مكافاة من شخص لاخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة عدل عن الدخول على لفظ المعلوم فاعله الى الادخال على لفظ
المجهول فاعله على انه لا امتناع في كون بعض افعال شخص سببا لبعض اخر ومفضيا اليه كالاتيان الى
التغدي فصار كقوله ان لم اتك فاتغدى عندك جعل حتى في هذا المثال بمعنى الغاية حتى اذا تغدى من غير
تراخ بر والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث وليس لهذا اي للعطف
المحض نظير في كلام العرب لعدم ورود استعماله حتى للعطف من غير اعتبار معنى الغاية ولذلك صرحوا بامتناع
نحو ما جاء زيد حتى عمرو بل الفقهاء اخترعوا استعماله بمعنى الفاء للمناسبة بين الغاية والتعقيب حروف
الجر الباء للالصاق نحو به داء اي التصق به ونحو مررت بزيد اي التصق مروري بمكان يقرب من زيد
والاستعانة وهو طلب المعونة بشيء على شيء نحو كتبت بالقلم فيدخل على انها للاستعانة على الوسايل اذ
بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود من البيع الانتفاع بالمملوك والثمن وسيلة اليه

لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات فيدخل البا على الثمن الذي هو بمنزلة الآلة فان قالت
بعت العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما
يصير العبد راس المال والكر مسلما فيه فيراعي شرايطه من التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو
ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الاول فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال
كما في ساير الاثمان فان لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن وهو استثنا مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى
منه عام مناسب للمستثنى في جنسه ووصفه فيكون المعنى لا تخرج خروجا ملتصقا باذني والنكرة في سياق
النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا اكل اكلا لان المحذوف في حكم
المذكور لان الاستثنا يقتضيه لا من قبيل لا اكل ولهذا قولك لا اتيك الا يوم الجمعة يفيد العموم بسبب تقدير
المستثنى منه العام اي لا اتيك يوما من الايام وزمانا من الازمنة الا يوم الجمعة وفيما اذا قال لا تخرج الا ان
آذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قال المصنف
قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن
ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثنا ولو قدر لا تخرج الا خروجا اذن يكون كلاما مختلا لا يعرف استعماله
وفيه نظر يجي بيانه في آخر هذا البحث فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثنا والغاية ظاهرة لان
كل واحد منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود
الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع ثم قال اقول يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان مع الفعل المضارع بمعنى
المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول اتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره
لا تخرج وقتا من الاوقات الا وقت اذني ويمكن ان يجاب بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى
بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك انتهى وههنا وجه ثالث سالم عن المعارض عند تعارض
الوجهين المذكورين يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان قوله الا ان اذن هو بحذف البا اي الا بان اذن
ويكون في تقدير باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير لطول الصلة وبهذا الوجه يستفاد وجوب لكل
دخول في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم او من القرينة العقلية واللفظية وهي
قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي وقالوا ان دخلت البا في آلة المسح وهو الكف بباطن الكف فاليد آلة والممسوح
محل نحو مسحت الحايط بيدي يتعدى الى المحل اي محل الفعل وهو الممسوح فيتناول كله لان الحايط اسم
المجموع وقد وقع مقصودا فيجب استيعاب كل المحل ولا يعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود ولا يجب الاستيعاب
لان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه وان دخلت في المحل نحو قوله تعالى
وامسحوا برؤسكم وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة لا يتناول كل المسح فلا يجب استيعابه كله
ايضا لان المقصود في الصاق الفعل واليه اشار بقوله تقديره الصقوها برؤسكم فحينئذ يصير الفعل

مقصودا

مقصود الاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكفي فيه مقدار ما يحصل به المقصود اعني
الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا من هذا التشبيه لا من الوضع
واللغة فالشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية و
ذهب ابو حنيفة رض الى ان الاقل ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه عادة فتادى الفرض به بالاتفاق
بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي صلعم بمقدار الناصية وهو الربع وفيه نظر لان عدم التادي
عند الشافعي رح ليس لانه اقل ما يطلق عليه الاسم بل لانه لا يحصل الترتيب على تقدير تاديته به والترتيب
عنده واجب على للاستعلاء حقيقة تجوز به على السطح ويراد به الوجوب لان الحق عليه دين لان الدين
يعلوه ويركبه معنى فكأن ثقل الدين يحمل على عنقه او ظهره ويستعمل على الاولى ان يقول قد يلاوقد
يستعمل للشرط اي يفهم منه ان ما بعده شرط لما قبله نحو قوله تعالى يبايعونك على ان لا يشركن بالله اي بشرط
عدم الاشراك وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقها لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط
وهو اي على في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح بمعنى
البا اجماعا مجازا واشار الى بيان علاقة المجاز بقوله لان اللزوم المستفاد من على يناسب الالصاق
المستفاد من البا وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل
الخطر والشرط حتى يصير قمارا فاذا قلت بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا في معنى البا
في الالصاق عندهما لان الاطلاق على المعاوضة من جانب المراة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج و
على يحتمل معنى البا فيحمل عليه بدلالة الحال وعنده على للشرط في الطلاق لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل
على معناه الحقيقي عملا باصله وهو الحقيقة لان على اذا كان للشرط فهو بمنزلة الحقيقة عند الفقها ففي طلقني
ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانه للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء
المشروط لان ثبوت المشروط والشرط من باب المعاقبة لضرورة توقف المشروط عليه من غير عكس فلو انقسم
اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة ويجب ثلث الالف
عندهما لان على بمعنى البا عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض لان
ثبوت العوض والمعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما
على الآخر كالمتضايفين اما من الجارة فقد مر من مسايلها في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي
الى لانتهاء الغاية اولا لانتهاء هو الغاية او للانتهاء الى الغاية والمراد بالغاية جميع المسافة بطريق اطلاق
اسم الجزء على الكل واختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا وعند الاكثر انها لا
يفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول وعدمه بل هو راجع الى الدليل لان الى للنهاية فجاز ان
يقع على اول الحد وجاز ان يتوغل في المكان لكن لا يمتنع المجاوزة لان ما كان يعد شيئا لا يسمى نهاية وفصل

المصنف ذكر بعد ذلك فصدر الكلام ان احتمله اى الانتهاء الى الغاية فظاهر نحو سرت الى البصرة والا
يحتمله فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك المراد نحو بعت الى شهر بتاجيل الثمن فان صدر
الكلام لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت
واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل عليه صدر الكلام يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله
اى صدر الكلام التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا ينوى التاخير والتنجيز يقع عند مضى شهر صرفا الى الايقاع
واحترازا عن الالغاء وعند زفر يقع فى الحال فيبطل قوله الى اجل لان التاجيل صفة للموجود فلا بد من الوجود
فى الحال فيبطل الوصف لان الطلاق لا يقبله واشار الى تفصيل بقوله ثم الغاية ان كانت غاية فى الواقع قبل
تكلمه وغير مفتقرة فى الوجود الى المغيا نحو بعت هذا البستان من هذا الحايط الى ذاك الحايط واكلت السمكة
الى راسها لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا سواء كان المغيا يتناولها كالسمكة للراس اولا كالبستان للحايط
لانها قايمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكن بعض النحاة ذهبوا الى انه اذا تناولها الصدر تدخل سواء
كانت بنفسها ام لا ففى مسئلة السمكة يتناول الاكل الراس عندهم لا عند المصنف وان لم يكن الغاية فى الواقع
غاية قبل تكلمه بل يصير غاية بمجرد التكلم ودخول الى عليها فصدر الكلام ان لم يتناولها فهى اى فالغاية لمد
الحكم اليها فلذلك لا يدخل الغاية تحت المغيا فقوله وان لم يكن شرط والجملة الاسمية التى مبتدأها فصدر الكلام
وخبرها الجملة الشرطية التى شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها فكذلك وقوله فهى لمد الحكم اعتراض لا جزاء
نحو قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل فان صدر الكلام وهو الصيام لا يتناول الغاية وهى الليل فيكون الغاية
لمد الحكم اليها فيمتد الحكم اليه وينتهى بالوصول اليه وان تناول صدر الكلام الغاية فذكرها الاسقاط ما وراءها
من الحكم لا للمد الحكم لان الحكم ممتد فيبقى هى داخلة تحت حكم الصدر نحو قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد يتناول
المرفق وما فوقه فيدخل تحت المغيا وهو جزاء لقوله وان تناول وقوله فذكرها الاسقاط ما وراءها جملة
معترضة للتنبيه على علة الحكم وللنحويين فى الى اربعة مذاهب الدخول اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا
حقيقة لا مجازا وهذا مذهب ضعيف والمذهب الثانى عكسه وهو انه لا يدخل الغاية الا مجازا كالمرفق
فدخولها تحت حكم المغيا بطريق المجاز والمذهب الثالث الاشتراك وهو ان الدخول بطريق الحقيقة وعدم
الدخول ايضا بطريق الحقيقة والمذهب الرابع الدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن
وما ذكرنا فى الليل من ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية فلا يدخل تحت حكم المغيا وفى المرفق ان صدر الكلام
لما يتناول الغاية فيدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع قال المصنف فى شرحه ان معنى ما ذكرنا
ومعنى ما ذكر النحويون فى المذهب الرابع شئ واحد وان الاختلاف فى العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية
من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كانت للغاية وفيه نظر لان معنى الكلامين ليس شيئا واحدا لان معنى كلامهم
ان كان متناولا للغاية يدخل الغاية سواء كانت الغاية موجودة بنفسها او مفتقرة فى الوجود الى المغيا وفى
مسئلة السمكة يدخل الغاية تحت المغيا وهو مختار القوم لان الصدر يتناولها وقد اختار المصنف
اولا انه لا تدخل ثم قال وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض
الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام متناولا للغاية لا يثبت
دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها وفيه نظر لان الاول مذهب ضعيف لا يعرف
له قايل فكيف يعارض المذهب الثانى وهو القول بعدم الدخول مع انه مذهب مشهور وعليه اكثر النحاة
على انه ذكر هذه المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو الذى ذكرته فى اول البحث عن الى وبعض
الشارحين من المتاخرين كلام المتقدمين حيث قالوا بوجوب غسل المرافق فى الوضوء مع وقوعها بعد الى
فذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع وبعضهم الى انه لا دلالة له فى الاية على الوجوب وعدمه وانما جعل داخلا فى
الوجوب للاحتياط ولان غسل اليد لا يتم بدون المرفق لتشابك عظمى الذراع والعضد وذهب بعضهم الى
ان الى غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ما ذكره المصنف وهو قوله قالوا هى اى
الى غاية ههنا للاسقاط لا للغسل فلا يدخل الغاية تحته اى تحت الاسقاط لان الغاية لا يدخل تحت
المغيا مطلقا عندهم فيدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد اسم للمجموع الى الابط فلا يكون الغاية غاية لغسل
المجموع لان غسل المجموع الى المرفق محال فقوله الى المرفق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذى سقط
غسله هو البعض الذى يلى الابط فقوله الى المرفق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل الغاية تحت السقوط
وعلى هذا التفسير يكون متعلقة بالاسقاط كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج الغاية عن الاسقاط
فيبقى داخلة تحت الغسل والتفسير الثانى ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع كان
ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا
وغاية له لكن لا يدخل اسقاط ما وراء المرافق فى حكم الغسل وهذا التفسير اولى لظهور ان الجار والمجرور متعلق
بالفعل المذكور فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لان الاول جزء لما فوقه والكل بدون الجزء
محال هكذا قال المصنف وفيه نظر لان الواحد جزء كل عدد لكن اذا المراتب معدودات عشرة ولا انه ان الواحد
الذى هو الاول فيها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه وما بين الواحد والعشرة لا يكون الا الثانى
والثالث وهكذا الى التاسع والاول بمنزلة العاشر والحادى عشر والثالث عشر وغير ذلك مع ان كلا منها
واحد وليس بجزء ما بين الواحد والعشرة ولذلك اذا قال له على من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين
يدخل العشرين مع انها ليست بجزء التسعة التى بين العشرين والثلثين وليس المراد ان الاول جزء من العدد
الذى فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء والا لزم ان يكون اللازم من قوله له على من درهم الى
عشرة اربعة واربعين لانه يكون حينئذ بمنزلة له على اثنان وثلثة واربعة وهكذا الى عشرة واذا انضم اليها العشرة
لزم اربعة وخمسون وانما المراد الاحاد التى بين الواحد والعاشر والنزاع فى انه هل يدخل كلاهما او احدهما

ولذلك لم يفرق ابو حنيفة بين هذا القول وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة وليس المراد ان الواجب عليه ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الحل فيجب الاول ضرورة لان التضايف انما هو بين وصفي كونه اولا وكونه ثانيا لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن وهذا من باب مغالطة اشتباه المعروض بالعارض فانما يدخل الاول لان قال له علي من درهم الى عشرة بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف لانه من باب اشتباه المعروض بالعارض لا الاخر عند ابي حنيفة رح لان مطلق الدرهم لا ينافي دخول العاشر لان ذكر الغاية لمد الحكم الوجوب فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر فيجب عشرة لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكون كل منهما غاية ما لم يكن ثابتا وذلك انما يكون بالوجوب وعند زفر لا يدخل الغايتان معا ثابتة عملا بموجب اللغة وقد حاج الاصمعي فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع وستين فتحير زفر ويدخل الغاية في الخيار عنده كما اذا باع على انه بالخيار الى غد ولا يدخل الغاية في الاجل نحو بعت الى رمضان اي لا اطلب الثمن الى رمضان وفي اليمين نحو لا اكلم زيدا الى رمضان في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح وقوله لما ذكرنا اي الموافق من ان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها يتعلق بهذه المسائل الثلث ومعناه ان الخيار في المسألة الاولى وعدم طلب الثمن في الثانية وعدم التكلم في الثالثة يثبت عند الاطلاق الى مدة الحكم العمر فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغاية في الخيار دون رمضان في الاجل واليمين فعلم ان هذا الاحالة الى بيان المسألة الاولى في تعليلها كما ذكر المصنف في الشرح لاستفادة ذلك من قوله لما ذكرنا والمصنف تبع فخر الاسلام حيث كان في اكثر نسخ اصوله في الآجال وفي الايمان اذ لا خلاف في رواية في آجال البيوع والديون في ان الغاية لا تدخل فيها في للظرف بان يشتمل المجرور به على ما قبله اشتمالا مكانيا او زمانيا حقيقة نحو الماء في الكوز والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها نحو زيد في نعمة والدار في يده والفرق ثابت بين اثباته اي اثبات في واضمارها نحو صمت هذه السنة يقتضي الكل اي يقتضي تعلق استيعاب الفعل بمجموعه لانه صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به فانه يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم يوم بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع نحو زيد في البيت وفي الدار وفي البلد وفي العالم فلهذا اي انت طالق غدا يقع الطلاق في اول النهار ليكون عملا واقعا في جميع الغد فلو نوى فيه آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد ان نوى الطلاق آخر النهار فيصح ويصدق ديانة وقضاء لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه وعدم المزاحم ولو قال انت طالق في الدار يطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع

في مكان

في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان ينوي في دخولك الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع كثير فيتعلق الطلاق به وقد يستعار في للمقارنة ان لم يصلح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار وذلك لان بين الظرف والمظروف مقارنة مخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا فلا يقع الطلاق بانت طالق في مشية الله لانه بمنزلة انت طالق ان شاء الله فلا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط لان مشية الله تعالى قد يتعلق ببعض الممكنات دون بعض ويقع الطلاق بقوله انت طالق في علم الله لان علمه تعالى متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال لانه يراد به اي بعلم الله المعلوم فيصير المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن في معلوم الله ولكن لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم لانه يصح ان يقال هذا المعنى ثابت في علم الله بمعنى ان علمه محيط به اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع اثنان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقيد هذه المسألة والتي بعدها بغير المدخول بها لان في المدخول بها لا تبين بالاولى فيقع الجميع وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا في قوله قبل واحدة ضمير عائد الى قوله واحدة اي واحدة ثابتة قبل واحدة فلم يبق المطلقة محلا للاخرى ويقع ثنتان لو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة لانه صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون معنى المتصفة بالقبلية والمراد بالصفة الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فقبلها واحدة جملة ظرفية نعت للواحدة السابقة ولما وصف الثانية بانها قبل السابقة ولم يكن في وسعه تقديم الثانية وانما في وسعه ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة فيثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل وقوعها في الحال لان ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان ولو قال بعدها واحدة يقع واحدة على ما بينا ثم قبل وعند للحضرة فقوله لفلان عندي الف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا وانما يدل الحضرة على الحفظ كما وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولكن لا ينافي اللزوم حتى لو قال عندي الف دينا ثبت كلمات الشرط سواء كان اسما ام لا ان للشرط اي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون اخرى فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فيدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي او قطعي الانتفاء الا لنكتة فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع الطلاق في آخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانه ما دام في الحيوة يمكن ان يطلقها فلا يقع الطلاق ثم ان لم يدخل فلا ميراث والا فلها الميراث بحكم الفرار وانما يقع الطلاق في الزوج في الجزء الاخير من الحيوة عاجزا عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة

لان المعلق بالشرط امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة الطلاق واذا عند الكوفيين يجي للظرف بمعنى
وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود وللشرط بمعنى تعليق
حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه اذا ويجزم به المضارع عندهم ويكون استعماله في امر لا على خطر
الوجود واذا يكون كريمة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب فان اذا فيه للظرف والحيس الخلط ومنه
سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن وحاس الحيس يحيسه حيسا اتخذه ونحو قوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى
واذا تصبك خصاصة فتجمل اذا فيه للشرط اي ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك وتكلف الجميل
او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا وفي كلام فخر الاسلام ان اذا ح ليس باسم وكذا في كلام المصنف ههنا
اشارة اليه والا فانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك
تنزيلا له منزلة المقطوع وفي ههنا التنبيه على شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابه المكروه
كانه امر لا يشك فيه لبوطن المخاطب نفسه على ذلك فيامن مفاجاة المكروه وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف
ويضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنه قد يستعمل لمجرد الظرف من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى
والليل اذا يغشى اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل فاذا بدل من الليل اي وقت غشيانه او متعلق
بمضاف محذوف يدل عليه القسم اي بعظمة الليل اذا يغشى وقد يجي للشرط بلا سقوط معنى الظرف نحو اذا خرجت
خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجه بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوها كمال
الشرط فلم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط وليس استعماله في معنى الشرط من غير سقوط معنى
الظرف جمعا بين الحقيقة والمجاز لانه انما استعمل في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام
تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة كالمبتدا الذي يتضمن معنى الشرط نحو الذي ياتيني فله درهم فحاصله اذا استعمل
وفيه معنى الشرط والظرفية ثم يجي لمجرد الظرفية ثم يجي اسما يقع مبتدا وخبرا نحو اذا يقوم زيد اذا يقعد عمرو
اي وقت قيام زيد وقت قعود عمرو وكذا نص سيبويه ودخوله اي دخول اذا انما يكون في امر كائن منتظر في
الحال نحو واذا يكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اي يقطع بتحققه في الاستقبال
لا محالة كقوله تعالى اذا السماء انفطرت فاذا تقلب الماضي الى المستقبل لانه حقيقة في الاستقبال ومتى للظرف
خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما في اذا والا فلا نزاع في ان متى
كلمة الشرط يجزم بها المضارع كقوله متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد تقول عشوته
متى عشوته قصدته ليلا هذا هو الاصل ثم صار كل قاصد عاشيا وعشوت الى النار اعشو اليها اذا استدللت
عليها ببصر ضعيف وهو مرفوع بين مجزومين منصوب المحل على الحال فيقع الطلاق بادنى سكوت في متى
لم اطلقك فانت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه ولو قال اذا لم اطلقك فانت طالق فعندهما اذا كمتى في
انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين فيقع بادنى سكوت كما في قوله لو قال لها طلقي نفسك اذا

شئت

شئت فانه كمتى في قوله لها طلقي نفسك متى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك
ان شئت فانه يتقيد بالمجلس وينقطع تعلقه بالمشية بعد ذلك المجلس فابو يوسف ومحمد رح حملا كلمة اذا
على كلمة متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف في قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق
في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة رح اذا كان في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق في انه لمحض
الشرط على ما جوزه الكوفيون ولما احتاج ابو حنيفة الى الفرق قال والفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق
وقوله طلقي نفسك اذا شئت جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر العمر وفي
الثاني بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس لان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك ثبت على خلاف الاصل بخلاف
اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله نظرا للازمنة انه اي ان اذا لما جاء لكلا المعنيين
اي لمعنى متى ولمعنى ان وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال لان قوله اذا لم اطلقك فانت طالق ان حمل
على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع الطلاق في الحال
بالشك فصار اذا مثل ان وثمه اي في طلقي نفسك اذا شئت في انقطاع تعلقه بالمشية لان الطلاق تعلق
في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق
فلا ينقطع بالشك وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار
فلا ينقطع بالشك وكيف سوال عن الحال وانما ذكره ههنا مع انه ليس من كلمات الشرط الا اذا ضمت اليه ما نحو كيف
ما تصنع اصنع ولا من الظروف خلافا لبعض الكوفيين لانه من الظروف عندهم فمعنى كيف زيد على اي حال زيد وعند
الاكثر انه ليس ظرفا فمعنى كيف زيد اصحيح ام سقيم فان استقام السوال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر
الكلام يحمل عليه وهو جواب فان استقام لكنه حذف والا يستقيم السوال عن الحال بطلت كلمة كيف فتعلق
في انت حر كيف شئت بلفظ انت حر ويبطل قوله كيف شئت ولا شك ان كيف لا يبقى على حقيقتها في انت
حر كيف شئت ولا في انت طالق كيف شئت والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق
ارجعيا تريدين ام باينا على قصد السوال وذكرها لها ولكن كانت للحال والاحوال شروط الا ان كيف يدل على احوال
ليست في قدرة العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة بل صارت مجازا فظاهر كلام المصنف انها في الاصل
بمنزلة اي الاستفهام لكن معنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة بجامع
الابهام على معنى انت بانة كيفية شئتها بالكيفيات وقيل سلب منها معنى الاستفهام واستعمل اسما للحال كما
حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنيعته وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع
الخافض قال المصنف اما العتق فلا كيفية له فلا يصلح تعلقه بصدر الكلام فيعتق ويبطل كيف شئت وفيه نظر
لان للعتق كيفيات ايضا من كونه معلقا او منجزا او بمال او بدونه وعلى وجه التدبير او غيره ومطلقا او مقيدا بما
باي جزء الزمان ويطلق في انت طالق كيف شئت اي يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخول بها بانت

بلا مشية بعد وان كانت مدخولا بها فالكيفية اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات
لا اصل الطلاق ففي العتق وغير المدخول بها لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخول بها
يكون التفويض اليها بان تجعلها باينة وثلثا والى بعض ما ذكرنا اشار بقوله ويبقى الكيفية اي كونه رجعيا او باينا
خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج لانه فوض الكيفية اليها بقوله كيف شئت وان نوى الزوج اعتبر نيتها
وان نوى فان اتفقا فذاك اي يقع ما نويا والا يتفقا فرجعية لانه يجب اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها
واما نيته فلانه هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي
وعندهما يتعلق الاصل اي اصل الطلاق اي وقوعه ايضا بمشيتها في قوله انت طالق كيف شئت لانه اذا
فوض اليها كل حال للطلاق يلزم منه تفويض نفس الطلاق لانه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف فعندهما
اما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات المشار اليها فحاله واصله سوا قال المصنف في بيان
قولهما اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للثاني بل كلاهما حالان
في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل
والكيفية عرض قايم به ولان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن
الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او باينا فاذا تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر انتهى كلامه وفيه نظر
لانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر سواء كان قيام احدهما بالآخر
او قيامهما بشي آخر فلا يدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذكره وله وجه ايضا لتخصيص ذكر ما ليس بمحسوس
بل الوجه في بيان قولهما ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية نحو الطلاق والعتاق والبيع والنكاح
وغيرها فحاله واصله سوا لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فافتقرت
معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل
فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل **فصل** في بيان حكم الصريح والكناية لانه سبق
تفسيرهما الصريح لا يحتاج الى النية لان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام سوا اراد المتكلم ام لا ولهذا لو اراد
ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حرة يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في انت
طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج اليها او الى ما يقوم مقامها من دلالة الحال
لنزول ابهامها واستتار المراد والتردد فيه ولاستتارها اي لخفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت
بها ما يدرا بالشبهات فلا حد بالتعريض وهو ان يذكر شيا ليدل على شي لم يذكره نحو لست انا بزان تعريضا
بان المخاطب زان ولا يجب الحد الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان قالوا وكنايات الطلاق
مثل انت باين بتة انت حرام تطلق مجازا اي يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز لا الحقيقة لان حقيقة
الكناية ما استتر المراد به لان معانيها اي معاني هذه الالفاظ غير مستترة بل ظاهرة عند اهل اللسان لكن الابهام فيما

يتصل بها هذه الالفاظ ويعمل فيها كالباين مثلا فانه معلوم المراد مبهم في انها اي الزوجة باينة عن اي شي عن
النكاح او عن غيره لان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار
ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه ومن شابهت هذه الالفاظ الكناية فاستعيرت لها لفظ الكناية فاذا
نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح ليزول ابهام المحل تعين ذكر النوع وهو البينونة عن وصلة النكاح و
تبين الزوجة بموجب الكلام نفسه ولو جعلت هذه الالفاظ كناية حقيقة يطلق الزوج رجعية لا باينا لانهم
فسروها اي الكناية بما يستتر منه المراد سوا كان ذكر باعتبار المحل او غيره والمراد المستتر هنا الطلاق
فيصير قوله انت باين كقوله انت طالق في انها تطلق رجعية لا باينا لكن فيما قالوا نوع تكلف لانه ان ارادوا ان
مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان
ارادوا انه ما اراد المتكلم بها ظاهرة لا استتار فيه فممنوع وهو ظاهر لانه لا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم
على انهم صرحوا بانها مبهمة مستترة من جهة المحل وبتفسير علماء البيان الكناية يثبت المدعى وهو البينونة لا يحتاجون
في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه الحقيقي
معنى ثان ملزوم له اي للمعنى الاول فلا يقصد المعنى الحقيقي لذاته بل لينتقل منه الى الثاني وعبارته تدل على
ذلك فيراد بالباين معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بنيته اي بواسطة نية المتكلم الى الطلاق الذي هو ملزومه
فتطلق المرأة على صفة البينونة لا يقال انه اريد به اي بانت باين الطلاق ويكون بمنزلة انت طالق حتى يكون
كناية حقيقة وقوله لا يقال انه عطف على قوله فيراد بالباين ولكن هذا مبني على قول من قال ان المراد في
الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات لا على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فانه
لا ينافي ذلك فيه على انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية لكن لا شك في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق
والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع فان قولنا فلان طويل النجاد كناية عن طويل القامة ولا يوجب ثبوت طول
النجاد له في الواقع وح لا يلزم الطلاق بصفة البينونة الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من
قوله فتطلق على صفة البينونة لانه اي اعتدي يحتمل ما يعد من الاقراء كما يحتمل عد الدراهم وعد نعم الله
فالمراد مستتر فاذا نواه اي ما يعد من الاقراء اقتضى الطلاق اي يثبت بطريق الاقتضاء ان كان قوله اعتدي
بعد الدخول وذلك لان وجوب عد الاقراء المستفاد من قوله اعتدي يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والفراق
يرتفع باثبات الصرحي فلا يصار الى الزايد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما
متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء والمراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشي ورديفه وانما يكون الانتقال منه
بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال وغير ذلك وظاهر كلامه هذا ان هذا الكناية كناية بتفسير علماء البيان
بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة معانيها على البينونة بخلاف لفظ
باين وحرام وان كان قوله اعتدي قبله اي قبل الدخول يثبت الطلاق لانه لا جهة للاقتضاء واراد حقيقة الامر

بعد الاقرار ليتنقل منه الى طلاق غير المدخول بها الا ان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة ولا يجعل مجازا عن
طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او عن طلقتك لاشتراطهم التوافق في الصيغة فهو مجاز عن كوني
طالق بطريق اطلاق اسم المسبب الذي هو وجوب الاعتداد على السبب الذي هو الطلاق وعلم مما ذكر انه
اذا جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية واذا تعذر ذلك جعل مجازا وبنا عليه اي على التعبير عن الطلاق
بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب
مقصودا من السبب وههنا ليس كذلك اذ ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد وجوابه ان الشرط في هذا
الاطلاق هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والاعتداد
شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بالتبعية والشبهة وكذا اي مثل اعتدي استبرئي
رحمك بعين هذا الدليل الذي ذكر في اعتدي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني براءة الرحم من
الحمل الا انه يحتمل ان يكون الامر للوطي وطلب الولد وان يكون ليتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق بالاقتضاء
وكذا انت واحدة بالرفع او بالنصب يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة
عندي ليس لي غيرك او طلقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق
طلقة واحدة رجعية **التقسيم الثالث** في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر المراد منه يسمى ظاهرا
بالنسبة اليه اي الى اللفظ اي يكون ظهور المراد بنفس اللفظ لا بعارض واحترز به عن الخفي فان ظهور المراد منه بعارض
سواء كان الكلام مسوقا له ام لا ثم ان زاد الوضوح وهو فوق الظهور بان يسبق الكلام له يسمى نصا سواء احتمل
التاويل والتخصيص او لا يقال نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكليف سيرا فوق
سيرها ثم ان زاد الوضوح حتى سد باب التاويل والتخصيص التاويل الصرف والرجوع وهو ههنا اعتبار دليل
يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر يسمى اللفظ مفسرا سواء احتمل النسخ ام لا والتفسير مبالغة
الفسر وهو الكشف ثم ان زاد الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التاويل والتخصيص والمراد النسخ
المعنى لان المحكم يحتمل نسخ اللفظ في زمن الوحي بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض
ولفظ ثم يجيء لمجرد التعقيب في الذكر والتدرج في درج الارتقاء سواء كان بينهما تراخي ومهلة اولا او سواء كان
الثاني بعد الاول في الزمان اولا كقوله الى من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده يسمى اللفظ محكما ان
لم يحتمل شيئا مما ذكر يقال احكمت الشيء اي اتقنته او من احكمت فلانا اي منعته فعلى هذا يكون هذه الاقسام
الاربعة التي باعتبار الظهور متباينة بحسب المفهوم متداخلة بحسب الوجود والمشهور عند المتاخرين انها اقسام
متباينة ويشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل اللفظ ظاهرا فيه وفي النص احتمال التاويل
او التخصيص وفي المفسر احتمال النسخ وفي المحكم عدم احتمال شيء منها كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا اذ فيه اشارة ايضا الى ان كلاهما وقصد ابقيته

بحونه

يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر وانما كان نصا في التفرقة لان الكلام مسوق لها لانه في جواب
الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اي انكحوا
الطيبات لكم معدودات بهذا العدد اثنين اثنين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في الحل
اي حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب نص في العدد لان قوله تعالى مثنى الآية مسوق لاثبات العدد ففي
الآية الظاهر لفظ والنص لفظ آخر فلو ذكر اول الآية الكريمة ايضا لكان اولى وانما كان نصا في العدد
بوجهين لان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فحمل الآية على قصد فائدة
جديدة اولى لكن هذا متوقف على ان هذه الآية متاخرة عن تلك ولانه اذا ورد الامر بشيء مقيد ولا يكون ذلك
الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو قوله صلى الله عليه وسلم بيعوا سواء بسواء فالمراد من السياق البيع سواء
بسواء لا مطلق البيع وعليه ائمة العربية حيث قالوا اذا اشتمل الكلام على الخبر ايل على محل الاثبات والنفي
يكون ذلك القيد مناط الافادة ومتعلق النفي والاثبات واما اذا كان الشيء واجبا فلا يكون القصد الى
القيد نحو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
وقوله سبحانه قاتلوا المشركين كافة ونظير المحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض الى
يوم القيمة ثم ذكر المصنف انهم اوردوا في كتب الاصول قوله تعالى فسجد الملائكة الآية مثالا للمفسر وقوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم مثالا للمحكم قال وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ و
المحكم غير قابل وهما سواء في ذلك لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في
الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل
او اعم فكل منهما محكم فان اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال عليه او باعتبار محل الكلام فمحل كل منهما محكم لان
الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كالاخبار بعلم الله لا يقبله فاورد المصنف مثالين آخرين ايضا في المحكم
الشرعي وهو قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة فانه مفسر لان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه
حكما شرعيا والمراد باحتمال النسخ انما هو باعتبار زمان الوحي والا فلا شيء من الاحكام يحتمل النسخ لانقطاع
الوحي وقوله الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله يوم القيمة سد باب النسخ وقيل الاقسام الاربعة
متحققة في هذه الآية لان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم زاد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون
انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى
لا يتصور الا في كلام دال على حكم اذ لا معنى لنسخ اللفظ المفرد واذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من
ان يكون كلاما مفيدا للحكم على ان قوله فسجد الملائكة الآية لا يصلح مثالا للمفسر لاحتماله التخصيص باستثناء ابليس
فان ابليس وان كان من الجن لكنه عد من الملائكة على سبيل التغليب فيكون الاستثناء متصلا فيكون قوله فسجد
الملائكة الآية قابلا للتخصيص والكل اي كل هذه الاقسام الاربعة يوجب الحكم اي يثبته قطعا ويقينا

العدد

فبلده

وقيل حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لا ثبوت الحكم قطعا لان الاحتمال وان كان بعيدا
قاطع لليقين وفيه نظر لان الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل لا اعتبار به نعم ان نشأ عن دليل يفيد كل منهما الظن
ولا يفيد القطع وهو الاصل الا انه يظهر التفاوت بينهما عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر
عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاقوى اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه
ظاهر في حل ما فوق الاربع وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به
وقوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في وجوب الوضوء لكل صلوة ويحتمل التاويل بجعل اللام
للتوقيت وقوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به واما خفي المراد من اللفظ فان خفي
لعارض يسمى اللفظ خفيا وانما لم يجعل الخفي ما كان الخفاء فيه بنفس اللفظ ليكون في مقابلة الظاهر الذي
ظهور المراد فيه بنفس اللفظ لان الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس
اللفظ لم يكن من اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر وان خفي المراد من اللفظ لنفسه اي لنفس اللفظ لا
لعارض فان ادرك المراد عقلا فمشكل من اشكل علي كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا
بدليل يتميز به اولا بل ادراك المراد نقلا فمجمل من اجمل الحساب اي رده الى الجملة واجمل الامر اي ابهم اولا
يدرك المراد من اللفظ اصلا لا بالعقل ولا بالنقل فمتشابه وهذه الاقسام متباينة فالخفي كاية السرقة
خفيت في النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر وهو النباش والطرار فينظر ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ
فيما خفي فيه لمزية له عليها هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق الحكم به يثبت فيه الحكم كالطرار فانه سارق كامل
باخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية
فيقطع يده وان لنقصان لا يثبت الحكم كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة فلا يقطع والمشكل اما الغموض
في المعنى نحو قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال
في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا
الوجهين فالحق الفم بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى يجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى حتى لا يجب غسله
في الحدث الاصغر والحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل وبالباطن في الوضوء اولى من العكس لان قوله فاطهروا
بالتشديد يدل على المبالغة والتكليف وذكر في غسل باطن الفم دون تركه فان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن
الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل التامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه وقوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم لا يدل على المبالغة ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اولى او الاستعارة
بديعة عطف على قوله الغموض نحو قوله تعالى قوارير كانت قوارير من فضة اي تكونت من فضة وانما اشكل
بسبب الاستعارة لان القارورة لا يكون الا من الزجاج والمراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة
فاستعار القوارير لما بينهما من المشابهة في الصفاء والبياض فجاءت الاستعارة غريبة بديعة والمجمل وهو

ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان لتزاحم المعاني المستوية الاقدام
كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة كاية
الربوا فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل ثم لما بين النبي صلى الله عليه وسلم الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل
ليعرف علة الربوا او الحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه وهو ما خفي المراد بنفس اللفظ ولا يرجى ادراكه
اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف بحيث لو يقطع في التكلم كل منها عن
الآخر على هيئته ويسمى بالحروف المقطعات مجاز الان مدلولاتها حروف او لان الحروف يطلق على الكلمة ومثل اليد و
الوجه ونحوهما مثل العين والقدم مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما في الشاهد
على الله تعالى لتنزيهه عن الجسمية والجهة والمكان وحكم الخفي الطلب اي الفكر للاطلاع على ان خفاءه لمزية او لنقصان
وغير ذلك وحكم المشكل التامل اي التكلف في الاجتهاد في الفكر ليتميز عن اشكاله لان الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل
الاستفسار اي طلب البيان من المجمل لانه قد يكون شافيا فيصير المجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة ثم الطلب
لضبط الاوصاف الصالحة للعلية حيث لا يكون الاستفسار كافيا كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة
ولذلك قال عمر رضي الله عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا ثم يحتاج الى الطلب لذلك الضبط ثم
التامل لتعيين بعضها وذلك صلوحها لذلك ان احتيج اليهما اي الى الطلب والتامل كما في الربوا على ما بينا
وان لم يحتج اليهما يكفيه الاستفسار وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد على اعتقاد الحقية اي مع اعتقاد
حقيته وان لم يدرك بكيفيته عندنا بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلم الا الله في قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء وقفوا على الا الله وقفا لازما ورجحه المصنف على قراءة
الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه بوجهين الاول انه اليق بنظم القرآن حيث
ذكر ان من القرآن متشابها وجعل الناظرين فيه فريقين الزائغين والراسخين وجعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين
بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله والاقرار بحقيته مع
العجز عن دركه حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به سواء علمناه او لم نعلمه وهو من عند الله
الحكيم الذي لا تناقض في كلامه ولا اختلاف في كتابه وفيه نظر لانه لو كان بصدد بيان حظهم لكان الاليق
بالنظم ان يقال واما الراسخون بنصب بازاء التصريح بالزائغين به والثاني انه على تقدير عطف الراسخون على الله
لا على الا الله يكون يقولون كلاما مستانفا موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدا والحذف خلاف الاصل اي
هؤلاء العالمون بالتاويل يقولون آمنا به اي بالمتشابه وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء ولايضاح حال
الراسخين من غير احتياج الى تقدير حذف المبتدا على انه يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف اعني الراسخون بعدم
الالتباس وتخصيص المعطوف بالحال مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفيد
اصلا وان جاز عقلا لكنه بعيد جدا فان قلت اذا لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابه فما الفائدة في

ان زاله فاجاب عنه بقوله فكما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان في السير اي في طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة في طلب العلم وانما قال ضرب جهل لان الجهال الذي لا يعلم شيا اصلا لا تكليف له ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف عن طلبه وهذا اعظمهما اي للراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اشد من البلوى في تحصيل المراد واعمها جدوى اي نفعا لانه لو سبق فتنوا به اكثر والحق لان يقال ان التوقف في المتشابه انما هو في طلب العلم بالتاويل حقيقة لا ظاهرا والا فقد نقل عن الصحابة تاويل المتشابهات حتى ابن عباس كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله لكنهم انما يتكلمون في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يندفع نزاع الفريقين **مسئله** قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين هذا اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وعلى هذا الاحتياج الى ذكر قوله مسئلة لانه مبني على نقل اللغة لمعرفة معاني المفردات وعلى النحو لمعرفة هيئات التركيب وعلى التصريف لمعرفة هيئات المفردات وهذه الثلثة امور وجوديه ومبني على عدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اي نقل اللفظ عن معناه الموضوع له الى معنى آخر وعدم التخصيص والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض العقلي لان النقل يقبل التاويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل وهذه الامور التسعة عدمية وكل اي هذه الامور العدمية والوجوديات ظنية والمبني على الظني ظني اما الوجوديات فلعدم عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد وعدم التواتر ان نقلت بطريق التواتر واما العدميات فلان معناها الاستقراء وهو انما يفيد الظن لا القطع لكن لا معنى لابتناء عدم مثل المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء واجاب عن هذا الاعتراض بقوله وهذا القول بان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين باطل لان بعض اللغات والنحو والتصريف يبلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة كمعنى السماء والارض وكما علم رفع الفاعل ونصب المفعول في النحو وكما علم ان ضرب وما على وزنه فعل ماض في التصريف ولا نسلم ان عدم التواتر في كل الوجوديات ولان الامور المذكورة ظنية في كل دليل ظني فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات دليل لفظي قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة اي قرينة خلاف الاصل فاللفظ عند عدم هذه القرينة يدل على معناه قطعا وايضا لو سلم عدم قطعية دلالته عند عدم تلك القرينة يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد اذا انضمت اليه تلك القرينة والا يبطل فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطاب وتوارثها ويبطل ويبطل قطعية التواتر اصلا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه وهي بلوغ رواية حدا يمنع تواطئهم على الكذب واذا لم يكن مثل هذا قطعي الدلالة على معناه

عنده

هو المراد لم يكن المتواتر كذلك وحاصل الجواب انه ان اريد بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فمسلم وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيد لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل قطعي كما ذكرنا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال الناشي عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة وسيجي بحثهما ان شاء الله تعالى القسم الرابع في كيفية دلالة اللفظ دلالة اللفظ على المعنى وقد حصرها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه لانه اي دلالته على الموضوع له او على جزئه او لازمه المتاخر وفيه نظر لان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا بل يجوز ان يكون متقدما كما سيجي ان شاء الله تعالى ذلك ان سيق الكلام له كلامه هذا يدل على ان معنى السوق ههنا ما ذكر في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا واشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا واشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان وحرمة بيع النقدين متفاضلا والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد في اللفظ افادة المعنى لكن الغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله صلعم ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر رحمه الله واشارة ان لم يسق الكلام له واحترز بقوله للمتاخر عن دلالة اللفظ على لازمه المتقدم فانهم سموا تلك الدلالة اقتضاء لا عبارة وانما جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس اللفظ عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس اللفظ بل بطريقة الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا ليصح الكلام فثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس لان المعلول لا يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار والقمر والمطرد الكلية اقوى من غير المطرد فاعتبر المطرد وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم ودلالته على لازمه المحتاج اليه ليصح الكلام اقتضاء ودلالته على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم منه لغة اي كل من يعرف اللغة اي يعرف وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجله اي لاجل ذلك المعنى دلالة اي دلالة نص والا فلا دلالة وهذه الدلالة اخص من الدلالة التي هي مورد القسمة قال المصنف ولا بد فيها من فهم كل من يعرف اللغة لانه لو لم يفهم احدا ويفهم بعض دون بعض فلا دلالة من حيث اللفظ لان الدلالة اللفظية انما تعتبر بالنسبة الى كل عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس لان المعنى في القياس لا يفهمه

كل من يعرف اللغة وانما يعرفه المجتهد كحوقوله ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب والضرب شئ يوجد فيه الاذى
والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التافيف لاجله وفيه نظر لان الثابت
بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم ولا يفهم كثير من اهل اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها
كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك فاشتراط فهم كل واحد لا صحة له ولان الثابت
بدلالة النص اذا لم يكن غير الموضوع له ولا جزؤه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته ممنوعة للقطع بانحصار
دلالة اللفظ الذي للوضع مدخل فيها في الثلث وهذه الاقسام صفة للدلالة ويصير باعتبارها صفة للفظ
بان يقال اللفظ اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة قال المصنف في الشرح اعلم ان
مشايخنا رحمهم الله تعالى لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم ثم
ذكر بيان ذلك ولكنهم ايضا حصروها ووجه الضبط على ما ذكروه ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس
النظم اي اللفظ اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهي العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما لغة
فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء ولما ذكر المصنف ان تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم وما حواه
من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس اللفظ لزمه بيان ان كلا من الموضوع
له وجزؤه ولازمه ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في امثلتهم واورد امثلة اخرى تتميما للمقصود وتوضيحا
له ولزم تكرار بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة يستلزم العبارة وان ثبوت الشئ يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه
فقال كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة وهو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة
فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وهو جزء من الموضوع له
لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا
فيكون جزء الموضوع له اذ حقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد من المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا
ففي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى ذلك الزوال والى ان الكفار يملكونها بالاستيلاء
فيكون اطلاق الفقراء عليهم بالحقيقة لا بالمجاز باعتبار احتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة قوله تعالى
قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال
اليهم وهي يفيد الملك لان الاصل الحقيقة ونفي السبيل في الاية عن نفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن
اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز

مصير

الى الخلف قبل تعذر الاصل على ان اضافة الديار والاموال حقيقة ايضا لان المعتبر في الحقيقة والمجاز حالة اعتبار
الحكم لا حالة الحكم والتلفظ به للقطع بان قوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان القتيل حال استحقاق
القاتل سلبه مقتول والقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل
فعلى هذا يكون اضافة اموالهم حقيقة لانها كانت ملكا لهم حالة اخراجهم ولئن لم يكن حالة استحقاقهم السهم من الغنيمة

ملكا لهم قال فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب اشارة والاشارة ثابتة بالنص كان جزء
الموضوع له ثابتا بالنظم وفيه نظر لانا لا نم انه جزء منه وانما هو لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر

منهم

وعدم شئ ما وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها لا تضار والدة
بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك سيق لايجاب نفقتها اي نفقة الزوجات على الوالد الذي
لدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء لا يشاركه احد في هذه النسبة والى ان
للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك ولذلك قال على المولود له ولم يقل على الوالد فيقتضي كمال اختصاص
الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا وفيه اشارة
الى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه اي نسبة الولد الى الوالد فكذا في حكمها وهو الانفاق
على الولد وهذا المعنى لازم خارج للموضوع له متاخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي
المتاخر ثابتا بالنظم وفيه اشارة الى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات
الولد غير مقدر فان اراد الوالد استيجار الوالدة لرضاع ولدها يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة
لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول الصفة والقدر ولئن اراد استيجار غيرها فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة
لعدم ثبوته بالمنطوق وذكر ان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم
لا يتمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه راجع اليهم والام في الكسوة لان الولد في حجرها وقوله تعالى
وعلى الوارث مثل ذلك عطف على قوله وعلى المولود له وما بينهما تفسير معترض بين المعطوف والمعطوف عليه اي على
وارث المولود له مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة ان مات المولود له اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر
الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق يوجب علية المأخذ وكقوله اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى
الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به اي بالاطعام وعند الشافعي رح لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام
جعل الغير طاعما اي اكلا لكن هذا ليس في وسع العبد يقال طعمت الطعام اي اكلته والهمزة للتعدية الى
المفعول الثاني لا جعله مالكا والحق به التمليك مع انه ليس باطعام دلالة لان المقصود منه قضاء حوائجهم وهي
كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها كلها واذا كان التمليك ثابتا بدلالة النص
لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك واما نحو اطعمته الطعام فانما
يكون هبة او تمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعل طاعما قالوا اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فهو للاباحة ولا
كذلك اي لا يكون الاصل والاباحة في الكسوة لان الكسوة الثوب لا المصدر فوجب ان يصير العبد وهو الثوب كفارة
لان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب والعبادة من باب الافعال لا الاعيان فوجب المصير على
وجه يصير هو كفارة وذا اي صيرورة العين عبادة بتمليك العين لا الاعارة اذ هي اي الكفارة ثم بالاعارة على
المنفعة اي منفعة الثوب لا عينه على ان الاباحة في الطعام على تسليم ان الكسوة بالكسر مصدر وهي الفعلة التي

يكفر الخطيئة وفي كثير من كتب التفسير انه مصدر بمعنى الالباس بتم المفصول او لطعامهم ومن لم يأكلوا
على ملك المبيح ودون اعادة الثوب وهي لم يلبسوا على ملك المبيح فانما لا يتم المفصول والكسوة لان للمبيح
ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل واما دلالة النص ويسمى الخطاب
اي معنى الخطاب ومفهوم الموافقة لكون مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا
ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة وكقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه
عند اهل اللغة ان التأفيف حرام لاجله وهو حكم المنطوق وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة
بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل نصا وعليها اي على المراة دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة وهو
الجناية على الصوم مشتركة بينهما ونبه بهذين المثالين ليعلم ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب
المستفاد من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المستفاد من وجوبها على الرجل والشافعي لم
فهم ان الكفارة لاجل افساد الصوم بالجماع التام لا لاجل الجناية على الصوم ولهذا لم يجعلها واجبة على المراة لان
صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في فرجها والجناية بالوقاع التام مختصة بالرجل ولذلك سكت النبي
صلى الله عليه وسلم عن وجوبها على المراة في حديث الاعرابي وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة نص ورد في
الوقاع لا بالقياس حتى يرد ان القياس لا يثبت الحدود لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه
جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل
والشرب اولى من ثبوتها عليه بالجماع لانها احوج الى الزاجر لان الصبر عنهما اشد والداعية اليهما اكثر ولا سيما في النهار
لانس النفس بها فيه وفرط الحاجة اليهما فالحري ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة
نص ورد في الزنا فان المعنى الذي يفهم فيه اي في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه وجهة لم يكون
الضمير فيه عائدا الى المعنى قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواطة حتى كان
تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار فوجب الحد في اللواطة بالدلالة لا بالقياس
وفيه نظر لانا نمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد ولذلك قد خفي ذلك كثير من المجتهدين
العارفين باللغة بل ذلك المعنى زائد في اللواطة لانها اي لان اللواطة في الحرمة وسفح الماء فوقه اي فوق الزنا اما
في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا بحال وحرمة الزنا واما في سفح الماء فلان اللواطة تضييع الماء على
وجه لا يتخلق منه الولد واللواطة في الشهوة مثله اي مثل الزنا لكنا نقول ان الراجح عليهما الزنا كلا في سفح الماء و
الشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على
المراة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه وفيه اي في الزنا افساد الفراش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان و
يثبت الفرقة ويشتبه النسب وحاصل جوابهما انا لا نسلم ان موجب الحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء
في محل محرم مشتهى بل هو مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب فان هذه الاشياء حاصلة

في جنس الزنا واما تضييع الماء على ما قال لان في اللواطة تضييعه فقاصر في الحرمة لانه اي لان تضييع الماء
قد يحل بالعزل والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها
من جانب الفاعل والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيغلب وجوده اي وجود
الزنا لانه من الطرفين فيكون الزنا اكمل من اللواطة في الشهوة واحوج الى الزاجر ولان محل اللواطة ولم يشارك
محل الزنا في اللين والحرارة الا لاثر فيما يوجب النفرة من استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة اليها اقل
ولما ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة وفرق بيان زيادة الزنا في
الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة لان حرمة اللواطة لا تزول ابدا فاجاب عنه بقوله
والترجيح اي زيادة اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني
المخصوصة بالزنا التي هي علة للحد وبعضها زائد كالحرمة وبعضها ناقص كالشهوة وسفح الماء وبعضها
منتف كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول مثلا فانه فوق الخمر في الحرمة
لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب بشربه الحد ويجب بشرب الخمر وكوجوب
القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف يحتمل ان يكون المراد لا يقام القصاص الا
بالسيف وان يكون المراد لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف وعلى المعنى الثاني يثبت القصاص
بالقتل بالمثقل دلالة النص فان الذي يفهم من هذا الحديث حال كونه موجبا للجزاء الكامل عن انتهاك اي
قطع حرمة النفس الضرب جرحا بما لا يطيقه البدن سواء كان بالخارج او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ
في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولكن لا يخفى ان يكون الموجب هو هذا المعنى مما لا
يفهمه كل من يعرف اللغة وقال ابو حنيفة ان المعنى الموجب جرح ينقض البنية ظاهرا بالجرح وتخريب
الجثة وباطنا بازهاق الروح وافساد الطبايع الاربع فانه جرح اي حين نقض البنية ظاهرا وباطنا
يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة وهي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء
الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة واحترز بالنفس الحيوانية عن النفس الانسانية فانها لا تفنى
بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل
يترتب عليها الجزاء الاكمل ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية وكوجوب الكفارة عند الشافعي في القتل
العمد واليمين الغموس بدلالة النص ورد في الخطاء وهو قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة
وبدلالة النص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية لانه لما اوجب
القتل الكفارة مع وجود العذر وهو اليمين المعقودة والخطاء فاولى ان يجب الكفارة بدونه واذا وجبت
في المعقودة لما ذكرت فاولى ان يجب في الغموس وهو كاذبة في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها
جزاء لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء بمجرده عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون

سببها اي سبب الكفارة دايرا بين الحظر ليضاف العقوبة اليه والاباحة ليضاف العبادة اليها فيقع
الاثر على وفق المؤثر كقتل الخطاء فان فيه معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة
ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم ومثل اليمين المعقودة فان اليمين مشروعة لفصل الخصومات
وفيها تعظيم اسم الله والكذب حرام والداير بين الحظر والاباحة هي المعصية الصغيرة واما القتل العمد و
اليمين الغموس فكبيرة محضة وهي لا يلائم العبادة وهي اي العبادة التي هي الكفارة تمحو الصغاير لا الكباير
وقال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ولا تمحو الكبيرة العبادة لقوله صلعم الصلوة الخمس والجمعة
الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكباير وانما تجب الكفارة في الزنا وشرب الخمر
باعتبار الافطار والجناية على الصوم وفيه جهة اباحة من حيث انه تناول شيء يقضي به الشهوة واما العمد
والغموس فلا تجب الكفارة فيهما بهما لانهما كبيرتان فان قيل فينبغي ان لا تجب الكفارة في القتل بالمثقل لانه حرام
محض مع انه وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة رض قلنا فيه اي في القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه اي المثقل
ليس بالة للقتل عادة بل الة للتاديب وفي التاديب جهة العبادة وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباته
فيجب بشبهة السبب وهو القتل الخطاء والشبهة تكفي لاثبات العبادة كما انها تكفي لدرء العقوبة فان قيل
ينبغي ان تجب الكفارة فيما اذا قتل مستامنا عمدا فان الشبهة قائمة باعتبار ان المستامن كافر حربي وقطعه
محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا فما الفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن
عمدا بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول لا الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة قلنا الشبهة اي
شبهة الخطاء في قتل المستامن في محل الفعل لا في الفعل لان قتل المستامن من حيث الفعل عمد محض
فاعتبرت الشبهة في القود كانه اي فان القود مقابل بالمحل من وجه لقوله ان النفس بالنفس فلا يجب
القود بقتل المستامن لان دمه لا يقابل بدم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه
فيها فاما الفعل اي قتل المستامن من حيث الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل اذا كانت فيه شبهة وفي
القتل بالمثقل الشبهة في الفعل لا في محله لان الشبهة في الالة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فيدخل في فعل العبد
ويصير الشبهة فيها شبهة بالفعل فاوجبت الشبهة الكفارة اذا اعتبرت الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه
وهو الكفارة واسقطت الشبهة القصاص اذا اعتبرت فانه جزاء الفعل ايضا من وجه وانما كان القصاص من
وجه جزاء الفعل ايضا من وجه وانما كان القصاص من وجه جزاء المحل اما الاول فلقوله ان النفس بالنفس
وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب تعالى
والزواجر كالحدود والكفارات انما هي اجزية للافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه
جزاء الفعل فالكفارة يقابل الفعل من كل وجه وحاصل هذا الجواب ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء و
اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص يقابل بالفعل من وجه وللمحل من وجه فيسقط القصاص

بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل ويسقط بالشبهة في المحل كما في قتل المستامن والثابت بدلالة النص
كالثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولذلك
سميت دلالة النص الا عند التعارض فيقدم العبارة او الاشارة عليه لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي
الدلالة المعنى فقط فبقي النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في
الخطاء فيعارضه قوله ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى
نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص وتقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق مثاله قوله صلعم
انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وعقلهن وفيه اشارة الى ان اكثر ايام
الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه صلعم اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجح
على الاشارة وهو اي الثابت بدلالة النص فوق القياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله في
القياس مدرك رايا واجتهادا لا لغة وكذا في الدلالة فان فيه يدرك ذلك باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير
بمنزلة الثابت بالنظم وفي هذا التعليل اشارة الى ان دلالة النص لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى
ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي بوجوه منها ان الاصل في القياس لا يكون جزءا من الفرع كما في الدلالة
كما لو قلت لا تعط زيدا درهما فانه يدل على منع اعطاء فوق الدرهم ومنها ان دلالة النص ثابتة قبل شرعية القياس
لان كل احد يفهم من قوله لا تقل لهما اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس ام لا ومنها ان النافي للقياس
قائل بها فيثبت بناء على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة بها اي بدلالة النص ما يندرئ بالشبهات كالحدود
والقصاص لان حكم الدلالة مستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحدود والقصاص وهي احتمال
المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها يثبت بخبر الواحد مثاله اثبات
الرجم بدلالة النص وذلك في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان ولا يثبت ذا اي ما يندرئ بالشبهات
بالقياس الذي معناه يدرك بالراي لا اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة
فانه بمنزلة النص ح واما المقتضي بالكسر على بناء اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع ضرورة صحة
العتق لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك هو البيع هنا بقرينة قوله
بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام متوقفا عليه صدقه وصحته عقلا وشرعا ومعنى تقدمه انه
يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع اولا لم يصح الاعتاق عنه شرعا والاقتضاء هو
دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب ان يقول واما الاقتضاء فنحو اعتق كما ذكر غيره في الاقسام
الاربعة بصيغ المصادر نحو العبارة والاشارة والدلالة وانما لم يقل تنبيها على ان نفس الكلام هو المقتضي و
المعتبر والمشير والدال والمراد باللزوم هاهنا اعم من الشرعي والعقلي والبين وغير البين قال المصنف فصار كانه
قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل كانه اختار المصنف هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع

التحقيقية له

عدم القبول الا على ما قيل في التقدير من ان الامر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول ولا حاجة الى ما ذكر المصنف والى ما ذكره غيره لان قوله عني مستقر حال من فاعل اعتق لا ظرف لغو متعلق بقوله بع كما قال المصنف لانه لا يقال بعته عنك وانما يقال بعته منك وقوله بالف يتعلق باعتق صلة له على تضمينه معنى البيع كانه قيل اعتق عبدك حال كونك بايعا عني مبيعا مني بالف ويجوز ان يكون قوله حالا من المفعول فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرايطه الضرورية التي لا يسقط بحال فلا يثبت خيار الروية والعيب ولا يشترط القبض نعم يشترط في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام ولا يكون المقدر كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه كلها فقال ابو يوسف بناء على انه لا يثبت شروط لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الامر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمه اي في اعتق عبدك عني بالف عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول باللسان مما يحتمله اي السقوط كما في التعاطي لا القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور لا الامر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى تقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد يلحق به لا انه اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيه شرط اصلي ولا عموم للمقتضي بفتح الضاد على بناء اسم المفعول وهو اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له لان كان المعنى المقتضي معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه اي لان المعنى المقتضي ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولما لم يعم المعنى المقتضي لا يقبل التخصيص في قوله لا اكل اي في كل فعل متعد لا يكون معه مصدر مؤكد ويكون في سياق النفي فان قلت لا اكل لنفي حقيقة الاكل وانما يتحقق بنفيه بالنسبة الى كل ماكول وذلك معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص فاجاب عنه بقوله لان طعاما لو قدر في لا اكل ثابت اقتضاء لتوقف صدقه عليه لا عبارة ولا دلالة والاشارة وفيه نظر لان الفعل المتعدي لا يعقل معناه الا متعلقا بمفعول به ولذلك قالوا الفعل المتعدي لا يعقل معناه الا بمتعلقه ولما وجب تعلقه كان كالمذكور فيكون دلالته على المفعول به بطريق العبارة لا بطريق الاقتضاء لان وصفه لذلك وايضا لا تخصيص الا في اللفظ والمقتضي معنى لا لفظ فان قيل يقدر اكلا في لا اكل وهو مصدر ثابت لغة لا اقتضاء لان دلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية والثابت لغة على قسمين حقيقي كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسال القرية فيصير قوله لا اكل اكلا ونية التخصيص في لا اكل اكلا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد لاجله فقوله لا اكل اكلا فان

اكلا

اكلا تكون في موضع النفي وهي عامة فيصح تخصيصها بالنية وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية كما ان الفعل لا يدل الا على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان نعم هذا المصدر الذي للتاكيد ان وقع في غير موضع التاكيد نحو ما وقع من اكلا يفيد العموم فان قيل اذا لم يكن لا اكل عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل مع انه يحنث بكل واحد من افراد الاكل وذلك هو معنى العموم فيقبل تخصيصه حتى لو قال اردت به ماكولا خاصا قبل منه قلنا انما يحنث لانه اي لان كل واحد من افراد الاكل مندرج تحت ماهية الاكل لان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد بطريق المنطوق وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية بهذا الاعتبار بطريق المنطوق لا باعتبار دلالتها على جميع الافراد اذ نفي فرد منهم يقتضي نفي جميع الافراد فان قيل لا يساكن فلانا ونوى في بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء لان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وهذا تخصيص بمقتضي سابقه العموم للمعنى المقتضي قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه بسكنان في بيت واحد لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الدوام فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه ويكون ذلك في البيت بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى كاراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى فنيته البيت الواحد لا يكون من باب عموم المقتضي حتى يكون هذا تخصيصا بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق فنوى الكامل كما بينا ولذلك اي لما ذكرنا من ان المعنى المقتضي لا عموم له قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من المتكلم وهو الطلاق انشاء امر شرعي لا لغوي لان انت طالق بحسب اللغة يدل على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء فانه امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا فان قلت الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء انما يثبت بهذا اللفظ فيكون ثبوته متاخرا عنه فيكون من باب العبارة لا من باب الاقتضاء لان المقتضي لازم متقدم على معنى الكلام فجوابه الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمراة وهو ليس بمقتضى وانما المقتضى ملزومه وهو التطليق الذي هو صفة الرجل وهو غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه واجاب المصنف عن هذا الاشكال بجوابين احدهما هذا الذي ذكرت والاخر هو قوله انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع ما عمه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا يدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة به في الحال

فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع
الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى وفيه نظر للقطع بانه لا
يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية كما نعت فانه لا يدل على بيع منجز الذي يقع به اقتضاء وكذا طلقتك
فانه وان كان صريحا في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لكن دلالته بحسب اللغة انما هي على طلاق ماض
لا على طلاق حادث في الحال وعلى هذا ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع
اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته في هذا المقام
اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق في المستقبل فلا يتوقف
الا على تصور وجوه فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة لا بطريق الاقتضاء فيكون المصدر المقدر كالملفوظ
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما كما يصح في المذكور نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا
وطلقتك طلاقا فانه وان لم يكن عاما يصح نية الثلث من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او
حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق لانه واحد اعتباري
كساير اسماء الاجناس فانها اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا
على ما ياتي في الفصل الذي يذكر ان الامر لا يدل على العموم والتكرار فان قيل ثبوت البينونة في انت باين امر
شرعي ايضا كما في انت طالق فكما ان المصدر الذي يثبت من المتكلم بقوله انت طالق انشاء امر شرعي فلا
يصح فيه نية الثلث كذلك المصدر الذي ثبت من المتكلم بقوله انت باين انشاء امر شرعي فينبغي ان لا يصح فيه
نية الثلث ايضا قلنا نعم لكن البينونة مع انها ثابتة بطريق الاقتضاء كالطلاق على نوعين الخفيفة وهي
التي يمكن دفعها وهي قاطعة للحل الثابت للزوج في الحال والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي قاطعة
لحل المحلية بان لا تبقى المراة محلا للنكاح في حقه وهي الثلث او هي جنس بالنسبة اليهما فيصح احدهما اي فنية
احد النوعين او احد الجنسين صحيحة في المعنى المقتضى فكذلك هاهنا ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه بين
افراده الا بالعدد ولا يمكن ان يقال يتنوع على ما يمكن دفعه وعلى ما لا يمكن رفعه لان الطلاق لا يمكن دفعه اصلا
وما يتصل بذلك اي بالمقتضى المحذوف وجه اتصاله بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى
وفرقوا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بينهما
والى الفرق اشار بقوله وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى فانه لا يغير اثباته المنطوق نحو قوله تعالى واسأل
القرية اي اهلها فان اثباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا
لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء
وفيه نظر لان كثيرا من المحذوف لا تغيير فيه كقوله تعالى فانفجرت اي ضربه فانفجرت وكقوله تعالى فارسلون يوسف ايها
الصديق اي ارسلون فاتاه وقال يا ايها الصديق **فصل** اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة

وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه اي في غير المذكور على خلاف ما ثبت في المنطوق اي في المذكور وشرطه
اي شرط مفهوم المخالفة عند القايلين به ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق
ولا مساواته اياه اي مساواة المسكوت عنه المنطوق في ذلك الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر احدهما من
الاولوية والمساواة يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص اي بمفهوم الموافقة وذلك في المنطوق في صورة
الاولوية او بقياس عليه اي بقياس المسكوت عنه على المنطوق في صورة المساواة على ما قالوا ان مفهوم
الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا
كانت المساواة بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على
ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة نص وذلك في ماعز ولا خرج المنطوق
مخرج العادة المناسب ولا خرج يعطفه على ان لا يظهر وعطف ولا يكون عليه نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم
حرم الربائب على ان ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجوركم ولا ينتفي الحرمة بانتفاء هذا الوصف وانما
وصفهن بتلك الصفة اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جارية بكون الربائب في حجورهم فهو لا يدل على
نفي الحكم عما عداه ولا يكون المنطوق بسؤال او حادثة كما اذا سيل عن وجوب الزكوة في الابل السايمة مثلا فقال بناء
على السؤال او على وقوع الحادثة اي يكون الغرض بيان ذلك لمن له السايمة لا المعلوفة في الابل السايمة زكوة
اعلم اي لعلم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم وجوب الزكوة في
الابل السايمة فقال على هذا في الابل السايمة زكوة فان الوصف في هذه الصور لا يدل على عدم الحكم عند عدم الوصف
منه اي من مفهوم المخالفة تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي
عما عدا ذلك الشيء عند البعض لان الانصار فهموا من قوله صلعم الماء من الماء اي الغسل من المني ومن ابتدائية
واستغراقية عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل على نفي الحكم عما عداه
والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما لان الاول يدل على ان غير محمد صلعم ليس برسول وهو
كفر وكذب والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو كذب وكفر لوجود الباري تعالى ولاجماع العلماء على جواز
التعليل اي تعليل النص واثبات حكم المنصوص فيما يشاركه في العلة ولو يدل النص بحسب المفهوم على نفي
الحكم عن الفرع فلا يجوز اثباته فيه بالقياس لعدم الاعتبار بالقياس المخالف للنص فلو دل على نفي الحكم عما عداه
لادى الى نفي المجمع عليه وهو جواز تعليل النص وفيه نظر لان مفهوم المخالفة لا يثبت في موضع القياس لان شرط
القياس المساواة بين الاصل والفرع ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها بين المنطوق والمسكوت عنه فان قلت
اللام في قوله الماء من الماء للاستغراق ويكون معناه جميع انواع الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل
بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عنه بقوله وانما قيد ذلك اي عدم وجوب الغسل بالاكسال لان اللام فيه وهو
للاستغراق فعين ان الماء وهو المني يثبت مرة عيانا كما شاهدوا الانزال ومرة دلالة بدليله وهو التقاء الختانين

وذلك لان الاول امر خفي فيدور الحكم وهو الغسل مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة
للافطار مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اي ومن مفهوم المخالفة تخصيص الشيء بالوصف اي تقليل اشتراكه ونقص
شيوعه بان الشيء مما يطلق على ما له ذلك الوصف وعلى غيره فيقيد بالوصف فانه ح يدل على نفي الحكم عما عداه اي
عما عدا ذلك الوصف ومعناه نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف عند الشافعي فقوله تخصيص الشيء مبتدا ومنه
خبره وقوله يدل خبر مبتدا محذوف اي هو يدل كقوله تع فتياتكم المؤمنات خص الحل بالمؤمنات فيلزم عنه
عدم حل نكاح غير المؤمنات من الاماء للعرف فان قوله الانسان الطويل لا يطير يبادر الفهم الى ما ذكرنا من
نفي الحكم عما عداه ولهذا استقبحه العقلاء لانه يفهم منه ان غير الطويل يطير وليس الاستقباح لاجل نسبة عدم
الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحونه واجاب المصنف
عنه بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر
لان ما لا كلام ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال المذكور التنبيه
على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللغة هذا المعنى كما نقل ان ابا عبيد لما سمع قوله صلعم لي
الواجد يحل عقوبته وعرضه اي مطل الغني يحل حبسه ومطالبته قال هذا يدل على ان مطل غير الغني
غير ظلم وقد قال الشافعي ايضا بمفهوم الصفة كما قال ابو عبيد وهما عالمان باللغة فالظاهر فهمهما لغة ولو لم
يفهما لغة لما فهم منه فظهر ان افادته لغة واعترض عليه ان فهمهما ذلك يجوز ان يكون مبنيا على اجتهادهما لا على
ان فهمهما لغة والجواب ان اكثر اللغات انما يثبت بقول ائمتها ان معنى هذا اللفظ كذا وهذا التجويز قائم فيه ولا
يقدح في افادته الظن اذ لو كان قادحا لما ثبت مفهوم شيء من اللغات ولتكثير الفائدة عند الحمل على اثبات
المذكور ونفي غيره فانه اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض
العقلاء فقيل دلالته على النفي عن الغير متوقفة على تكثير الفائدة لانه به يثبت هذه الدلالة وتكثير الفائدة انما
يحصل بالدلالة فيلزم الدور وجوابه ان المتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا لا عينا وهو ان يعلم لو انه
لو دل لكثرت الفائدة والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة عينا لا عقلا وهو حصولها في الواقع وجوابه
ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل ولانه لو لم يكن فيه اي في التخصيص بالوصف تلك الفائدة و
هي الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكره اي ذكر ذكر الوصف ترجيحا من غير مرجح لان التقدير عدم المرجحات الاخر
كالخروج مخرج العادة الخ واللازم باطل لانه يستقبح ان يثبت تخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة فكلام الله تعا
وكلام رسوله اجدر ان يكون لكل كلمة ولفظة منهما فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واعترض بانه اثبات
لوضع التخصيص لنفي الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وانه باطل لانه لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة و
انما يثبت بالنقل وجوابه انا لا نم انه اثبات الوضع بالفائدة وانما اثباته بما لا استقرا عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ
سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فكان اثباته بالاستقرا واندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا ان مثل

هذا الكلام يدل على عليه هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه وعند الابدال
التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه قال المصنف جعلوا موجبات التخصيص بالحكم منحصرة في الاربع المذكورة
وهي ان لا يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او لعلم المتكلم بان السامع جهل هذا الحكم المخصوص
فيما في نفي الحكم عما عداه لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر انتهى كلامه وفيه نظر لانهم قالوا في لفظ ذكر الشرايط
وغير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة راجع الى امر واحد عام وهو ان
لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فعلى هذا لم يجعلوا موجبات التخصيص
منحصرة في الاربع المذكورة حتى يرد عليهم اعتراض المصنف نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا
من الاشياء الاربعة المذكورة لا توجد ههنا ومع ذلك لا يدل على نفي الحكم عما عداه والا لزم ان يكون الجسم الذي لا يوجد
فيه ذلك الوصف متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون الوصف وانما وصفه به تعريفا للجسم واشارة الى ان علة
التحيز هذا الوصف وكالمدح والذم فانه قد يوصف الشيء باحدهما ولا يدل على نفي الحكم عما عداه مع ان الموجبات
الاربعة غير متحققة او التأكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره اي غير التأكيد نحو وما من دابة في الارض وصف
الدابة بكونها في الارض ولا يدل على نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا يكون الا في الارض ولو ذكر ايضا قوله
ولا طائر يطير بجناحيه لكان اولى فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا في الحكم عما عداه ودلالة
التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروط بالجزم والشرط منتف دائما لان فوائد الوصف غير منحصرة خصوصا في
كلام الله وكلام الرسول صلعم واذا لم يكن منحصرة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الثلاثة على نفي
الحكم عما عداه وفيه نظر لان المراد من التخصيص بالوصف الوصف الذي يكون للتخصيص اي لنقص الشيوع وتقليل
الاشتراك والوصف للكشف او المدح او الذم او التأكيد ليس من باب التخصيص بالوصف فكانه فهم من التخصيص
بالوصف ذكر الوصف في الجملة على انه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني ولا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر
بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص ثم قال المصنف ذكر في
المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض لان المراد ليس دابة مخصوصة وفيه نظر لان هذا المراد بعيد جدا
لان هذا المراد معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية والاستغراق بمن الاستغراقية نص في الاستغراق
ولا يحتمل الخصوص وفي الكشاف ان معنى زيادة في الارض وزيادة يطير بجناحيه هو زيادة التعميم ثم اجاب
عن قوله ولان مثل هذا الكلام الخ بقوله ولان اقصى درجاته اي الوصف ان يكون علة للحكم وهي لا يدل على
ما ذكر ان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه لان الحكم يثبت بعلل شتى فلا يلزم من انتفاء الوصف
انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى وفيه نظر لان القائل بمفهوم تخصيص الشيء بالوصف انما يقول به اذا لم
يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص وح يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي ونحن نقول
ايضا بعدم الحكم عند عدم الوصف لكن بناء على ان عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا عدما

شرعيا الا انه علة لعدمه اي لا بناء على ان الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ويكون عدم الوصف
علة لعدم الحكم كما وجوده علة لوجوده وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لم
يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف لعموم صلته ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم يكن معلوفة
كان فيها الزكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على الاصل وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم
الثبوتي ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع
انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة لكن ليس هذا معنى الخروج مخرج العادة
وانما معناه ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف ذلك المذكور بذلك الوصف ولان الغالب كون الاتصاف
ككون الربائب في حجوركم وليست الفتيات اي الاماء مؤمنات في الغالب والعادية جارية بذكرهم ثم اورد
مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلة الدعوى والشهادة فقال
ولا يلزمنا علينا امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا فقال المولى الاكبر مني فانه
نفي للاخيرين وانما لا يلزم علينا لان هذا اي كونه نفيا للاخيرين ليس لتخصيصه اي ليس لاجل ان التخصيص
دال على نفي الاخرين بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه تحتاج الى البيان اي الى الدعوة شرطا لثبوت
نسبها ولم يوجد الا انه نفي نسبهما واما اذا ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع لا يقال لم
حاجة الى البيان فانها صارت بالاول وهو الاكبر ام ولد فيثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك
اي يصير بالاول ام ولد ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا اي في مسئلتنا فلا يكون
دعوة الاكبر قبلهما بل متاخرة عن ولادتهما فلا يكون الاخيران ولدين لام الولد بل هما ولدان للامة فيحتاج
لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم ايضا علينا اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا الجار والمجرور
متعلق بلا نعلم ويكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد ويحتمل ان يكون ظرفا مستقرا صفة لوارثا
انه لا يقبل الشهادة عندهما فهذا اي عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا
من ان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك
الارض فلاجل هذا لا يقبل شهادتهم وانما لا يلزم علينا لان الشاهد لما ذكر ما لا حاجة اليه جاء شبهة وبها ترد
الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه اي في التخصيص بالوصف اي لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه لان
الشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة قال ابو حنيفة هذا اي السكوت عن غير الارض المذكورة
سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب في الشهادة وهو اي ذكر الارض المذكورة ههنا يحتمل الاحتراز
عن المجازفة لانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا ان ينفي علمهم في الوارث في ارض كذا بنفي وجوده
فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به واما ساير الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث
بالارض المذكورة دون ساير الاراضي احترازا عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه

عند الشافعي رضه عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه لتوقف ذكر الشيء عليه وهذا دليل مختص
بالشرط والاتجيه ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وعندنا العدم لا يثبت به اي بالتعليق
بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص
بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يظهر ههنا ايضا فلو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤدوا زكوتها لا يجب
بذلك الزكوة في السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجب تعديته بالقياس لانه ليس
بحكم شرعي عندنا لان الشرط هذا جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف
عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم يقال للامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب وجوده عليه كالوضوء فانه شرط
لصحة الصلوة ولا يترتب وجود الصلوة عليه بمعنى انه اذا حصل الشرط حصل المشروط وقد يقال للمعلق
به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف والشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم وهو انتفاء المشروط وليس هذا
حكما شرعيا بل عدم صحة الصلوة عند الوضوء عدم اصلي ولكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة
الصلوة لا الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة له اصالة على انتفاء المشروط نحو ان دخلت الدار فانت طالق
فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر كقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول
الحرة عنده لانه علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة
يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ويجوز
نكاح الامة عندنا لانه لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب
الشافعي في ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا نسخ له على ما هو مذهبنا في ان المتراخي نسخ للتخصيص
لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا فيثبت جواز نكاح الامة بتلك الآية وثبوته قبل الشرط
لا ينافي تعليقه بالشرط بحيث يثبت عند ثبوته من حيث دلالة اللفظ لا من حيث ثبوته في الخارج قبل الشرط
فيجوز ثبوته قبله بنص آخر وهذا الخلاف في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فيثبت
على العدم الاصلي فان قلت لو ثبت مفهوم الشرط في قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
لثبت جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاكراه عليه غير جائز بحال من الاحوال بالاجماع فجوابه ان الشرط
يقتضي عدم الحرمة عند عدم ارادة التحصن لا جواز الاكراه وعدم الحرمة حاصل لانهن اذا لم يردن تحصنا
لم يكرهن على البغاء لان الاكراه الزام فعل مكروه فلا يمكن الاكراه حينئذ واذا لم يمكن لم يتعلق به التحريم لان شرط
التكليف الامكان وهذا الخلاف بناء على ان الشافعي رضه اعتبر المشروط بدون الشرط وهذا بناء على ان
الحكم في الجملة الشرطية هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالجملة الشرطية

خبرية ولئن كان انشاء فانشائية فانه اى المشروط يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده اى الحكم
بتقدير معين على تقدير وجود الشرط او عدمه التعليق على غيره من التقادير فيكون له اى للتعليق تاثير
في العدم اى عدم الحكم كما ان له تاثيرا في وجود الحكم فيجعل التعليق ايجابا على تقدير وجود الشرط واعداما
له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار
الشرط عندهم تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها ونحن نعتبر اى المشروط معه اى مع الشرط فان
الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء اوجب ذلك الكلام الحكم على تقدير وهو تقدير وجود الشرط
وهو ساكت على تقدير عدم الشرط عن غيره اى عن الحكم الذي اوجبه الكلام من النفي والاثبات فصار انتفاء
الحكم عدما اصليا فالمشروط وهو انت طالق في قولنا انت طالق ان دخلت الدار بدون الشرط مثل انت في انت
طالق اى كلمة واحدة المشروط والشرط جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر ومن الا يوجب الحكم على جميع التقادير
فعلى هذا الاصل وهو انهم اعتبروا المشروط بدون الشرط ونحن نعتبر معه المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار
فانت طالق سببا عنده بناء على ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير لكن التعليق اخر الحكم
الى زمان وجود الشرط فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع سببيته
فابطل الشافعي بناء على ان المعلق انعقد سببا عنده تعليق الطلاق والعتاق بالملك كقوله ان تزوجتك
فانت حر فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والملك غير موجود ههنا والسبب موجود فيبطل
التعليق وجوز الشافعي رح تعجيل النذر المعلق لان التعجيل بعد وجود السبب وقبل وجوب الاداء صحيح
بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب والنذر المعلق انعقد سببا عنده
وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء
على هذا الاصل وهو ان السبب انعقد قبل وجود الشرط وتاثير الشرط في تاخير الحكم الى زمان وجوده وهذه
الصورة ولئن لم يكن من التعليق بالشرط الا انه لما تقرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث
كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة
التعليق وادواته ام لا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب
ادائها عليه اجماعا فنفس الوجوب ثبت بناء على السبب ووجوب الاداء ثبت عند الشرط عنده ويحتمل
ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت في الذمة بسبب الشراء مع انه لا يجب اداؤه الا بالمطالبة بخلاف
البدني فان الوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث
لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت
بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان عندنا ايضا فيه ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة

النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء ويظهر الاثر في حق القضاء بمعنى
انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم
لان الحكم لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة انه من باب الحذف
بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما يتعلق بالافعال لا بالاعيان وذهب فخر الاسلام ومن تابعه الى ان
الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل
خروجه عن الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او المجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل
ان العبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت
عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صبت الماء الذي بين يديه وقيل ان الحل
او الحرمة اذا كان لمعنى في العين اضيف اليها الا انها سببه كما يقال جرى النهر ويقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى
فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام مالكها وهو الاقرب وعندنا لا ينعقد المعلق سببا للحكم
الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم ومفضيا اليه وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما
مهدنا من الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فالمعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب كما ان انت
طالق قبل الدخول بمنزلة انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا وانما يصير سببا عند وجود الشرط واورد عليه
ان الاضافة ينبغي ان يكون مانعة ايضا عن السببية واجاب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق
فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق
السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع فيختلف الحكم في المسائل المذكورة لعدم انعقاد
المعلق سببا عندنا فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك يتحقق عند وجوده قطعا لكن هذا
مشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان
تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلعم فقال لا طلاق قبل النكاح والحديث مفسر لا يقبل التاويل
فلا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق
والسبب انما يصير سببا عند الشرط في باب النذر على ان اليمين انعقدت سببا للبر ووضعت للافضاء اليه
والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فكيف يكون سببا للكفارة فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء
الى ما لا يتحقق عند عدم ذلك الشيء وفيه نظر لانه يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر
كالصوم فانه يمنع عن ارتكاب محظوره وبعد الانقلاب يصير سببا لوجوب الكفارة ويمكن ان يقال ان السبب
هو الجناية على الصوم ولان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما يكون
بعد الحنث الذي هو نقض اليمين بل سببها الحنث لكونها مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وحكم لكنها لا
توجد بدون اليمين فيكون شرطا لها وفيه نظر لانه يجوز ان يبقى الحلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالملك يبقى

اليمين

بعد انقطاع النكاح وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفرقهما اي فرق
الشافعي رح بين المالي والبدني بانه ينفصل في المالي الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب ولزم يجب الاداء
بخلاف البدنية غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة
وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة
يتادى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالواجب هو الاداء ولزم
تعليق وجوبه يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية دون البدنية لان المقصود حاصل
فيها وهو المشقة بخلاف هوى النفس وهو غير حاصل في النيابة في البدنية واما حقوق العباد فالمال هو
المقصود فيها لانه به يجلب المنفعة ويدفع المضرة وتبين الفرق على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار
فلا يجوز ان يجعل التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما
يؤخر الحكم فقط كما جعله الشافعي رح لان هذين اي التاجيل وشرط الخيار دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر
لانه دخل على الثمن لا على البيع فتغير تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والمكره الثبوت
اذ لا جهة لتاثير الشيء فيما لم يدخل عليه واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر اي الشرط لانه يصير شرط
الخيار قمارا وانما يثبت الخيار على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله على مجرد الحكم
بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك لانه يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه
فدخوله اي دخول شرط الخيار على الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما لان دخوله على السبب دخول
على الحكم وتأخيره لانه تابع للسبب وثابت به فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط لانهما من
الاسقاطات لا الاثباتات فيعمل فيهما بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن
سببه ولان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة للنادي الاقتصار على مجرد الحكم
وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو
حرام محض ولكن في جعل الاعتاق من الاسقاطات نظر لما ذكر قبل انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق وفيه
تأمل ايضا

الباب الثاني

من البابين اللذين اورد فيهما مباحث الكتاب في افادته
اي اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة وغيرهما اللفظ المفيد قيده بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة
فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب له الظاهر ان الضمير راجع الى الحكم الشرعي
الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد فالاولى ان يكون الضمير لمطلق الحكم اما خبر ان احتمل الصدق والكذب
من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق او يدل على صدقه او كذبه مادة اللفظ نحو الكل
اعظم من الجزء او حس او عقل ولم يذكر المصنف في الشرح ما لا يحتمل الصدق او باعتبار عارض لانه بصدد البحث
عن اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما او انشاء ان لم يحتمل وهذا

تقسيم

تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم انه تعريف لا يلزم الدور كما قيل لان صدق الخبر مطابقة
نسبة الخبر للواقع وكذبه عدمها فتعريف الخبر بهما دور لان ماهية الخبر والانشاء معلومة عند العقلاء
حتى الصبيان ولذلك يوردون كل نوع من انواع اللفظ المفيد في مورده والمقصود منه تفسير لفظ الخبر
وتعريفه من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس
ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور لاختلاف جهة التوقف واخبار الشرع لازم لكل المحكوم
به فيه حكما شرعيا يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
فان خبر المبتدأ ههنا مجاز عن الامر وقيل مجموع المبتدأ والخبر مجاز عنه اذ من الانشاء لانه ادل على الوجوب
في افادته الحكم الشرعي لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع بالنظر الى صورة
الخبر ولان كان مجازا عن الامر وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور به كذب الشارع ولان
كان حكما شرعيا فلا حاجة الى جعله مجازا عن الامر والنهي كقوله تعالى كتب عليكم الصيام واحل الله وحرم الربوا
فاما الانشاء فالمعتبر من اقسامه ههنا اي في بحث افادة الحكم الشرعي لا في علم المعاني فان المعتبر فيه هو
الاستفهام لكثرة مباحثه ولا حاجة الى هذا القيد الامر والنهي اذ بهما اثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار
الاسلام فالامر اي لفظ الامر المركب من ام ر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه
عاليا واحترز به عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل قول
الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل اي بصيغة افعل ونحوه مما يكون مشتقا من مصدر على طريق اشتقاق
افعل من الفعل وقول فرعون لقومه ماذا تامرون مجاز اي تشيرون ولا خلاف في ان لفظ الامر يطلق
على نفس هذه الصيغة الصادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء حقيقة ويطلق على طلب الفعل على طريق
الاستعلاء ويكون الامر والقول على هذا المعنى بمعنى المصدر ويشتق منهما والمضارع وغيرهما نحو امر يامر آمر
مامور نحو قال يقول قائل مقول وعلى المعنى الاول يكون الامر والقول بمعنى المامور به والمقول ويمكن
تطبيق التعريف على الاعتبارين لكن المعنى الاول انسب باعتبار سباق كلامه لانه جعل الامر والنهي من اقسام
الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد وفيه نظر لانه ان اريد اصطلاح الاصول فالتعريف غير مانع لان صيغة
افعل على صفة الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز وان اريد اصطلاح اهل العربية فغير جامع لان صيغة
افعل عندهم امر سواء كان على سبيل الاستعلاء ام لا والايراد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل
تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلي لان مثله لا يعد في العرف انه مقول هذا القائل بل الادنى بل مقول المبلغ عنه
والنهي اي لفظ النهي قوله استعلاء لا تفعل بالجزم والامر اي لفظ ا م ر كما يقال الاسد حقيقة في السبع
مجاز في غيره ولذلك لم يقل وهو يدل قوله والامر حقيقة في هذا القول انفا فا مجاز عن الفعل عند الجمهور
وعند البعض حقيقة في الفعل ايضا فيكون مشتركا فما يدل بناء على انه حقيقة في الفعل ايضا على انه

اي لان الامر للايجاب من الادلة الدالة على كون الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول صلعم لان فعله
امر حقيقة وكل امر للايجاب ينتج فعله للايجاب ولكن هذا الدليل انما يتم على قول من يقول بعموم المشترك ليكون
الكبرى كلية شاملة للقول والفعل احتجوا اي ذكر البعض على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تع وما
امر فرعون برشيد اي فعله لان الفعل موصوف بالرشد واحتجوا على الفرع وهو ان فعله صلعم للايجاب
بقوله صلعم كما رايتموني اصلي فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله
تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله صلعم للايجاب وانما احتج على الفرع بعد اثبات الاصل للتنبيه
على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلة ثابت بدليل مستقل والحاصل من هذا المقام انه اذا نقل عن
النبي صلعم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به صلعم فلا ايجاب اصلا بالاجماع وان كان بيانا لمجمل
يجب اتباعه بالاجماع وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا النبي صلعم بكذا وهل يجب علينا اتباعه
ام لا فقال بعضهم نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار فكما ليس حقيقة في الفعل لان الامر حقيقة في القول
المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه بالاتفاق ولانه هو السابق الى الفهم عند اطلاقه فلو كان حقيقة
في الفعل ايضا لزم الاشتراك واللازم باطل واشار الى بطلانه بقوله لان الاشتراك خلاف الاصل لا
خلاله بالتفاهم فلا يرتكب بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما
لا يجوز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو احدهما ويكون حقيقة فيهما ولا يلزم الاشتراك ولا المجاز
كالحيوان فانه حقيقة للقدر المشترك بين الانسان والفرس مع انه حقيقة فيهما ومتواطئ لانه ح لا يكون موضوعا
لكل واحد بخصوصه ولانه اذا فعل فعلا ولم يقل لغيره افعل يصح نفيه اي نفي الامر لغة وعرفا بان يقال
لم تامر ولو كان حقيقة لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة ومن هذا الدليل الثاني ظهر ان الامر الذي
هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر حتى يشتق منه امر بمعنى فعل وبامر بمعنى يفعل لكن
لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشان الحاصل من المصدر يقال شانت اي قصدت
وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى طلب
الفعل واقتضائه بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة
على الحاصل على من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل في الصحاح
الفعل بالفتح مصدر وبالكسر اسم بمعنى الشان ثم اجاب عن احتجاج الخصم بقوله وتسميته اي تسمية الفعل
امرا كما في الاية الكريمة وغيرها من الايات مجاز من باب اطلاق اسم السبب على المسبب اذ الفعل يجب له
اي بالامر ويثبت به فيكون واثان على ان المراد من الامر في الاية المذكورة هو القول ووصفه بالرشد مجاز
من باب وصف الشيء بوصف صاحبه لانه وقع قبلها فوصف تع فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم
وما امر فرعون برشيد سلمنا انه اي الامر حقيقة في الفعل بناء على انه بحث لغوي يحتمل اثباته من اهل

اللغة او من الشرع في الاستعمال بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا ام لا فابطل التفريع اولا
والفرع ثانيا والدليل ثالثا فقال في ابطال التفريع لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل اي ان
الدلائل التي تدل على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول للايجاب فان تلك الدلائل
غير قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ولا يمكن حملها على ان الامر بمعنى الفعل مما لا يساني واما في هذه
الاية فلان الضمير في قوله عن امره ان كان راجعا الى الله تع فلا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول
صلعم فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا عموم له اي لا يستعمل في اكثر من معنى واحد
ومذهب الخصم عموم المشترك واستدل على كون الامر بمعنى الفعل للايجاب سواء كان قولا او فعلا
فاعرض المصنف عن الاستدلال الى المنع عموم المشترك واشار الى ابطال الثاني اي كون الفعل موجبا بقوله
واللفظ اي الامر القولي كاف للمقصود لانه موضوع للايجاب بالاتفاق فالقول بان الفعل للايجاب ايضا
مصير الى ما هو خلاف الاصل وهو تفرق الدال مع اتحاد المدلول فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول
مع اتحاد الدال في المشترك والترادف خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد من المترادفين ولكن الطلاق الترادف
على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصل لانه انما يطلق على توافق اللفظين لا على
توافق اللفظ والفعل وفيه نظر لان انحصار الموضوع في اللفظ ووفاؤه بالمقصود على تقدير التسليم
لا ينافي ذلك كون الفعل للايجاب لان الخصم لا يدعي كونه موضوعا للايجاب بل يدعي انه يجب علينا اتباع
الرسول صلعم في افعاله التي ليس بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك واشار الى ابطال
الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع وهو ان فعله للايجاب بقوله صلعم صلوا بقوله وايجاب
فعله صلعم استفيد من قوله صلوا كما رايتموني اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل وفي عبارته تسامح
لان القول بكون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث وهو عين دعوى الخصم وحقها ان يقال وجوب
الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول ثم عارض تمسكهم بالسنة بقوله على
انه صلعم انكر على اصحابه صوم الوصال بما روي انه واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك
وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني وانكر عليهم خلع النعال بما روى ابو سعيد رض بينما رسول الله صلعم
يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى اصحابه القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال
ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال صلعم ان جبرئيل علم اتاني واخبرني ان فيهما قذرا
اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما مع انه صلعم فعل الوصال وخلع
النعال فلو كان فعله صلعم موجبا لما انكر عليهم ذلك وقال الامام الغزالي رح انهم لم يتبعوه في جميع افعاله
فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا ولما فرغ من بيان ما هو المدلول
الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اي لصيغة افعل فان مدلول لفظ الامر

السؤال المخصوص للايجاب والدال على ان الامر بمعنى

من حسن التنبيه

هو صيغة افعل ويطلق عليها حقيقة فقال وموجبه اى موجب الامر واثره الثابت به التوقف عند
ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان مختلفة فعند الاطلاق يحتمل المعان كثيرة والاحتمال
يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عند ابن سريج في تعيين المراد عند الاستعمال لا في الموضوع له
لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وعند جماعة التوقف في تعيين
الموضوع له انه للوجوب فقط او مشترك بينها بالاشتراك اللفظي وهي ستة عشر معنى آ الاول الايجاب
كقوله تعالى اقيموا الصلوة ب الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ج التاديب كقوله كل مما يليك وهو قريب من
الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات د الارشاد
كقوله تعالى فاستشهدوا وهو قريب من الندب الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية ه الاباحة نحو كلوا و
التهديد وهو التخويف نحو اعملوا ما شئتم ز الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله بقرينة قوله مما رزقكم ح الاكرام نحو
ادخلوها بسلام آمنين ط التعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله ي التسخير نحو كونوا قردة خاسئين يا الاهانة
نحو ذق انك انت العزيز الكريم ويقرب منه الانذار نحو قل تمتع بكفرك قليلا يب التسوية نحو قوله تعالى اصبروا
او لا تصبروا يج الدعاء اللهم اغفر لي يد التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي اى انكشف اى جعله
للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاؤها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها يه الاحتقار
القوا ما انتم ملقون فان فيه احتقار السحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال يو التكوين
وهو الايجاد نحو كن فيكون ويجيء لطلب الدوام كقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم قلنا لو وجب التوقف ههنا في
الامر لوجب في النهي لاستعماله في معان مع انه موجبه ليس التوقف وهي التحريم كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا والكراهة
كالنهي عن الصلوة في الدار المغصوبة والتنزيه نحو لا تمنن تستكثر والتحقير ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة
ولا تعتذروا هكذا في النسخ والشرح بالواو وفي بعضها بلا واو وهو الصواب اذ لا واو في لفظ القران
اى لا تشتغلوا باعتذاراتكم الفاسدة الكاذبة فانها لا تنفعكم في العاقبة بعد ظهور سوءكم ويجوز ان يكون النهي
لليأس واما قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون كان خطابا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيجوز ان يكون المراد
منه التثبت والدوام على ما كان عليه من انه لا يحسب الله غافلا كقوله تعالى ولا تكونن من المشركين فيكون النهي
للدوام ويجوز ان يكون المراد بالنهي عن حسبانه غافلا الايذان بانه عالم بما يفعل الظالمون لا يخفى عليه شيء او
يعاقبهم على قليله وكثيره فيكون النهي لبيان العاقبة او للتهديد والارشاد لا تسألوا عن اشياء والشفقة نحو
النهي عن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل واحد ولكن النهي عطف على قوله لاستعماله امر بالانتهاء وكف
النفس عن الفعل فلو كان موجب الامر التوقف مع ان الفرق بين موجب الامر والنهي يعلم بالضرورة وهذا
الاحتمال للمعاني الكثيرة يبطل الحقائق اى حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات وح يجوز ان
لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهذا عين مذهب السوفسطائية النافين

حقائق الاشياء ويجوز ان يكون المراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد
من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه الاحتمالات يبطل دلالة الالفاظ على معانيها
الموضوع لها وايضا نحن لم ندع انه اى الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه
ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل على البعض الظاهر من الامر
حتى يوجد صارف عنه وفيما قال نظر لان المتوقف في الامر متوقف في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل و
طلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او
راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بان التوقف فيه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد
هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بان التوقف فيه ليس لطلب الفعل فالتوقف
في كل منهما توقف فيما يحتمله فلا يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل ولان الاحتمال في الامر والنهي احتمال
ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشرع وكثرة الاستعمال وهذا بخلاف احتمال تبدل الاشخاص
واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق وعند البعض موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل
لان الغرض من وضع الكلام الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهو الاباحة عند بعضهم
ادنى اى الاباحة الادنى المتيقن والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود على جانب الترك وادناه
الندب لانه لطلب الفعل واستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وهو الوجوب
عند الجمهور لانه لكمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه لكن المصنف
اعرض عن هذا لانه اثبات اللغة بالترجيح وتمسك بالنص بقوله لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان
تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم انما يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كان موافقته الاتيان به
موجبا ان يكون المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب وكقوله تعالى ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى
الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في قوله لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما وفي قوله من امرهم
لله ورسوله جمعا للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهم شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة
وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع قوله امرا في سياق الشرط والنفي والقضاء
اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى حكم او فعلا كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات
اى خلقهن واتقن امرهن فالمراد من الاية هو الاول لامتناع الاسناد الى رسول الله صلعم بالمعنى الثاني
والمراد من الامر من قوله من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة لا الفعل او الشيء كما في قوله تعالى
فاذا قضى امرا واراد شيئا لانه لو اراد بقوله اذا قضى الله ورسوله امرا فعلا لا يكون لنفي خيرة المؤمنين
منه معنى وان اريد حكم بامر اى بفعل لزم تقدير حرف الجر وهو الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا
يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل شيء او باباحته وقوله امرا نصب على

اذ الحذر عن اصابة الفتنة او العذاب الاليم

المصدر من غير لفظه او على التمييز او على الحال ويكون المصدر بمعنى اسم الفاعل وقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
اى ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجاز الان المانع من الشئ داع الى نقيضه والاستفهام
للتوبيخ فان اطلاق قوله اسجدوا لادم من غير قرينة مع قوله تعالى اذ امرتك من غير ان يقول اذ امرتك امر ايجاب
دليل على ان الامر المطلق حقيقة في الوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان الامر المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب
مجازا وقوله تعالى انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا الكلام حقيقة عند بعضهم كالامام فخر الاسلام
بان اجرى الله سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث
عقيب هذا القول ولكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا المركب من الاصوات والحروف لامتناع قيامه
بذاته ولانه محدث يحتاج الى خطاب اخر ويتسلسل او مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته
تمثيلا للغائب اعنى تاثير قدرته تعالى فيها قولا والا كلام ثمة وانما هو وجود الاشياء بالخلق والتكوين وهو مذهب
بعضهم كالامام ابى منصور فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اى بامر كن اى اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر
يوجد المامور به على المذهبين اما على المذهب الاول فظاهر لان معناه يقول احدث فيحدث اى كلما وجد
الامر بالوجود يتحقق الوجود عقيبه واما على المذهب الثاني فلانه جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة
الايجاد بامر كن ووجود الامر به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع
فكذا في كل امر منا او امر التكليف من الله تعالى يكون الوجود مرادا لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل بمعنى اقيموا الصلوة
كونوا مقيمين للصلوة الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون
بمعنى وجود الشئ على صفة من كان الناقصة الا ان هذا اى كون الوجود مرادا من كل امر اى من جميع الاوامر
حتى امر التكليف يعدم الاختيار اى اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به فانه يحدث الفعل شاء
العبد او لم يشأ كما في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف لانه لا بد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان
ضروريا تابعا لمشية الله تعالى فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر ويثبت الوجوب بان نقل الشرع لزم الوجود
الى لزوم الوجوب له لانه اى الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب
بعدما كان لازمه الوجود والحاصل من كلام فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة
من غير تراخ واعتبار كون المامور به مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين اختياره فاعتبرنا المعنيين واثبتنا
بالامر اكد ما يكون من وجوه الطلب خلفا عن الوجود الى حين اختياره فعلى هذا الامر حقيقة في طلب
الوجود بحسب اللغة لكنه صار حقيقة شرعية في الايجاب وغيرها اى غير هذه الايات من النصوص
كقوله تعالى افعصيت امرى لما تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد
بقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والوعيد على الترك دليل الوجوب وكقوله تعالى واذا
قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب والعرف فان كل من يريد طلب

الفعل جزما اى مع المنع من تركه يطلب بهذا اللفظ اى بمثل صيغة افعل وهذا اجماع من اهل العرف
واللغة على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب مسئلة وكذا الامر للوجوب بعد الحظر والتحريم لما قلنا
من الدلايل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وفيه نظر لانها انما تدل في الامر المطلق والوارد
بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع الحظر لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب
زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كما في قوله وابتغوا من فضل الله اى اطلبوا الرزق وكسب المعيشة
بعد الانصراف عن الجمعة وقيل للاباحة كما في فاصطادوا فانه للاباحة بعد الاحلال قلنا يثبت ذلك
اى كل واحد من الندب والاباحة في الايتين بالقرينة وهي ان الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو
وجب لصار حقا عليه وينقلب منفعته الى مضرته مسئلة واذا اريد به اى بالامر الاباحة او الندب فاستعارة
بمعنى ان علاقة المجاز وصف مشترك بين المعنى الحقيقي والمجازي عند البعض والجامع جواز الفعل المشترك بين
الوجوب والندب والاباحة الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة
وعلى رجحان الفعل في الندب فيكون استعماله فيهما مجازا لا اطلاقا عطف على قوله فاستعارة اسم الكل على البعض
عند ذلك البعض فيكون حقيقة قاصرة لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه لان هذه الثلثة انواع متباينة
داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب لجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي
وانما يكون جزأه لو كان الندب والاباحة مجرد جواز الفعل فلا يجتمع كل واحد منهما مع الوجوب المقيد
بامتناع الترك فلا يكون جزأه لامتناع تحقق الكل بدون الجزء والظاهر ان المراد بهذا الاختلاف في صيغة
الامر لان فخر الاسلام بعدما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار ان الامر حقيقة اذا
اريد به الاباحة او الندب وقال هذا صح وانما المراد ان اطلاق امر نحو ذلك حقيقة ام مجاز وهذا ما ذكر
في اصول الشيخ ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابى بكر الرازي وهو الجصاص لان المندوب
طاعة والطاعة فعل المامور به ولاتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب واذا كان
المندوب مامورا به يكون اطلاق لفظ الامر مجازا فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على
مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام فان السكوت ترك للقذف والسكوت ترك للقذف وان
سلم انه ليس نفس ترك الحرام فمقدمة لا يحصل ترك الحرام الا به وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وجوابه ان
المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح اخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لان الواجب
المخير يجب ان يكون واحدا من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك ليست كذلك ولانه لو كان ما لا
يتم الواجب الا به فهو واجب وانما الواجب منه ما كان مقدورا للمكلف يتيسر الفعل بدونه عقلا وعادة لكن
الشارع جعله شرطا للفعل لا ما كان من ضروريات العقلية والعادية قال المصنف اعلم ان الامر اذا كان حقيقة
في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام

في هذه المسألة اختلاف فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة واختار فخر الاسلام المذهب
الثاني وتاويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد جزء الموضوع له
فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى
الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وفي
اصطلاح غيره المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءه او معنى خارجا وهذا التعريف صحيح
عند فخر الاسلام لكنه يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان
الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام من ان الغيرين موجودان
يجوز كل منهما بدون الاخر ولمنع وجود الكل بدون الجزء انتهى كلامه ولكن على ما بيناه المراد من اطلاق
لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة والندب لا حاجة الى هذا التطويل ولا الى هذا التكلف
في التاويل لان من قال ان المندوب مامور به قال اطلاق الامر على الصيغة المستعملة في الندب حقيقة
ومن لم يقل بذلك لم يقل بذلك والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء انا سلمنا ان الاباحة مباينة
للوجوب بمعنى امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا بمعنى امتناع صدق احدهما على الاخر
لان الامر في قولنا الامر للاباحة او الندب دال على جواز الترك المرجوح او المساوي الذي به المباينة
بينهما وبين الوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه لان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة
له على جواز الترك او امتناعه اصلا لكن يثبت دائما جواز الترك لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي
جزء للوجوب فيكون استعمال الامر الموضوع للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء
ويثبت جواز الاصل الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة
القرينة وفيما قال نظر لان قوله الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فلا يفيد وان اراد
بحسب المجاز فهو ممنوع ثم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع جواز
الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه هذا الخلاف الذي ذكرنا
هو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة اذا استعمل الامر
وهو اذ يريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل الامر في الوجوب الذي هو عدم الحرج في الفعل
مع الحرج في الترك لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى بقي الندب او الاباحة عند الشافعي رض لا عندنا لانه اذا
نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب عندنا كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر
اذا اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب ولم يبق القطع قطعا ولا مستحبا ولا مباحا فلا يكون مجازا لان
هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد المجاز وانما وجد الدلالة
والدلالة لا يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واريد به الحيوان الناطق فاللفظ يدل على كل واحد

من الحيوان والناطق وليس تلك الدلالة مجازا وانما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واريد به الحيوان
فقط او الناطق فقط وانما يدل عند الشافعي على جواز الفعل لان دليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان
يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض وحاصله ان دلالة امر الوجوب
على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ
الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرائين حتى يلزم انقلاب اللفظ
عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد **فصل** الامر المطلق وهو المجرد عن قرينة التكرار او المرة
سواء كان موقتا او معلقا بشرط او مخصوصا او مجردا عن جميع ذلك وعند البعض يوجب العموم في
الافراد والتكرار في الاوقات لدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب
على قصد انشاء الطلب لا الاخبار والضرب اسم جنس يفيد العموم اي شموله لافراده ويفيد التكرار في الاوقات
بان يقع افراده متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب المداومة فيه وان كان موقتا يجب ايقاعه
في ذلك الوقت من العمر مثل صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر فالعموم والتكرار متلازمان في مثل
صلوا م

صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان في مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم
لا التكرار دفعي الثلث وامر الشرع يستلزم العموم فيه التكرار فلذلك يقتصر في تحرير المبحث على ذكر
ذكره

التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير مفهوميهما وجواز افتراقهما في الجملة ولسؤال السائل في الحج
وهو سراقة قال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد واما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى
ابو هريرة ان النبي صلعم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع اكل عام يا رسول الله
فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب
كل عام لانه صاحب الشرع وانما فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار لانه من اهل اللسان وانما سال مع انه
فهم لانه علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما واشكل عليه
فسال قلنا اي لا نسلم انه فهم التكرار من الامر بالحج وانما اعتبره اي قاسه بسائر العبادات كالصلوة
والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت
وهو المتكرر وبالسبب وهو البيت وليس بمتكرر وعند الشافعي يحتمله اي يحتمل الامر المطلق كل واحد
من العموم والتكرار بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان قليلا او كثيرا لما قلنا من سؤال الاقرع
ومن كونه مختصرا من مطول غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات بمعنى اطلب منك ضربا فيختص
على احتمال العموم بان يقدر المصدر معرفة بدلالة قرينة فيفيد العموم وعند بعض علمائنا
رضي الله عنهم لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله وان كنتم جنبا فاطهروا
معلق بشرط ونحو اقم الصلوة لدلوك الشمس فانه قيد الامر بتحقق وصفه دلوك الشمس وظاهر عبارة

المصنف ههنا ان المعلق بالشرط او المخصوص بالوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب
حتى لا ينتفي الا بدليل فلما لزم التكرار بتجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لان مطلق او المعلق
بشرط او المقيد بوصف فانه لا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف
السبب فان وجوده يقتضي وجود المسبب لا لمطلق الامر فان الامر ههنا وان كان مقيدا لكنه يصدق عليه
الامر المطلق على ما فسرناه قبل فيكون مما نحن بصدده وانما يؤثر التعليق او الوصف في اثبات ما لا
يحتمله اللفظ على هذا المذهب لان القيد لا يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغة الطلاق فانه عند الاطلاق يوجب
الوقوع وعند التعليق بشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط وعند عامة علمائنا اي عند اكثرهم لا
يحتملها اي العموم والتكرار اصلا سواء كان مطلقا نحو ادخل الدار او مقيدا بالشرط او بالوصف نحو ان
دخلت الدار فاشتر اللحم فانه لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة لان المصدر الدال عليه الامر فرد انما
يقع الفرد على الواحد الحقيقي وهو اقل ما يقع عليه الاسم واقل ما يعتد به مثلا وهو المتيقن فيتعين
بلا نية او على مجموع الافراد لانه واحد اعتباري من حيث المجموع لان جنس كل واحد فانه يقال ان الطلاق
جنس واحد من التصرفات وكثرة الافراد لا يمنع الوحدة الاعتبارية وذا اي مجموع الافراد من حيث
المجموع محتمل فلا يثبت الا بالنية لا يقع الفرد على العدد المحض فان الفرد لا يحتمله ولا يقع عليه وليس مثل
قولك طلقي نفسك ثنتين تفسيرا لما يحتمله الفرد من العدد لان هذا تغيير الى ما لا يحتمله لفظ المفرد
بالصيغة حتى لو قال طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء وفيه نظر لانا لا نسلم ان الفرد
لا يقع على العدد فان الفرد المقرون بشيء من ادوات العموم وكلا ستغراق يكون بمعنى كل واحد من الافراد
لا بمعنى المجموع ولئن سلم ان كل واحد ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب لان المراد باحتمال الامر للتكرار
فالعموم ايقاع كل فرد من افراد الفعل على ان هذا الدليل يدل على عدم دلالة الامر على التكرار والعموم بان
اللفظ وهو المصدر فلم لا يدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع فيه واحتمالها لهما لا يمنع ظهور احدهما
ففي طلقي نفسك يوجب الثلث على المذهب الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي وعندنا لا يقع
على الواحد ويصح نية الثلث لا نية الاثنين لان الثلث هو مجموع افراد الطلاق واحد اعتباري بخلاف
الاثنين فانه عدد محض وانما ذكر هذه المسألة لبيان ثمرة الاختلاف بين المذاهب الاربعة غير الثالث
وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث بناء على اصلهم وهو انه يوجب
التكرار اذا كان معلقا بشرط ولكن لا رواية في هذه المسألة عن اصحاب هذا المذهب ولذلك قال ينبغي وله
عندنا فانه لا يثبت التكرار وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا على انه لا يقطع بالسرقة
واحدة فيراد الواحد الحقيقي وهو اليمين بالاجماع والسنة وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلم تدل
الآية على قطع اليسار اصلا ولا يتناولها ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر المسبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف

تكرار الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وظاهر كلام المصنف ههنا يدل على ابتناء هذه المسألة
على المصدر الامر اي اقطعوا وعدل عن تقرير القوم فان فخر الاسلام قال وعلى هذا يخرج ان كل اسم
فاعل دال على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لا يحتمل مصدره العدد بمنزلة المصدر
الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي يسرق سرقة واحدة للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا
يد واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري وهو مجموع السرقات والا توقف قطع يد السارق
على آخر الحيوة لانه لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا في ذلك الوقت وهو باطل بالاجماع وانما عدل المصنف
عن تقريرهم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا اسم عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع
قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وفيه نظر لان وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق

فصل في ان القضاء والاداء من اقسام المامور به عند اصحابنا اي حنفية نفس الاتيان بالمامور به
نوعان سواء كان موقتا او غير موقت فانهم لم يعتبروا التوقيت بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانة
والمنذور والكفارة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد افساد الاول اداء اي تسليم
عين الثابت بالامر اي ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها لا ما ثبت وجوبه به لان الوجوب
انما هو بالسبب وهو يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف بالتسليم
وغيره من العبد فلا يمكن اداء عينه والحاصل ان تسليم العين بالقياس الى ما علم من الامر وهو ممكن
لا بالقياس الى ما ثبت بسبب في الذمة وهو ممتنع والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر
كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت واعم من ان يكون واجبا
او نفلا ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال ايجادها والاتيان بها لكان العبادة حق الله تعالى
والعبد يؤديها ويسلمها اليه وقضاء اي تسليم مثل الواجب اي بالامر وانما اعتبر في القضاء
الواجب لانه مبني على كون المتروك مضمونا بالترك والنفل لا يضمن بالترك الا اذا شرع فيه فافسده فقد صار
بالشروع واجبا فيقتضى والمراد بالواجب هنا ما يعم الفرض وقلنا في الاول الثابت ليشمل النفل
ويطلق كل منهما على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى مستحقه
والقضاء بمثل معقول الامثل غير معقول فانه بسبب جديد بالاتفاق يجب بسبب جديد اي
بنص جديد عندنا مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء والسبب ههنا عند الاكثر وهو ما يعلم به ثبوت
الحكم لا ما ثبت به الوجوب كالوقت مثلا عند البعض لان القربة باقامة الفعل في ومنه عرفت قربته
في وقتها شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس
كما في الجمعة فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت فاذا فات شرف
الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للقياس في مقادير

العبادات وهيأتها واثبات المماثلة بينهما وانما سمي قضاء مع انه وجب بنص مع وكان بمنزلة الواجب ابتداء
لانه استدراك لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء، وعند عامة اصحابنا رضي الله عنهم يجب القضاء بما اوجب
الاداء لانه اي لان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت
لانه من ضرورة الوجود المامور به وغير داخل في المامور به وله اي للفعل والواو للحال مثل من غير
اي عند المكلف يصرفه المكلف الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه
من العهدة واحترز به عن الجمعة حيث لم يشرع اقامة الخطبتين مقام الركعتين في غير ذلك فما فات منه
الا شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو
مشروع له في وقت آخر ويماثله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المائم شرعا ولم يكن يماثله
في احراز الشرف والفضيلة فوفات شرف الوقت غير مضمون اذ لا قدرة له على ادراك شرف الوقت لانه لم
يشرع للعبد مثل شرف الوقت الا بالاثم ان كان المكلف عامدا في تاخيره عن وقته فانه يتحقق الاثم في
العمد بالنص والاجماع على تاثيم تارك الواجب بتاخيره عن وقته عمدا لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله صلعم من نام عن صلوة الحديث وهو او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك وقتها قال المصنف استدللنا بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن
عامدا في الترك وهو المفهوم من قوله اذا كان عامدا وذلك لان الشارع جعل جزاء الترك غير عامد هو
الاتيان بالصوم من ايام اخر وبالصلوة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة المأتي
به في وقته فعلم انه لا شيء عليه غير ذلك الاتيان ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط
الصوم والصلوة بخروج الوقت كما هو الظاهر من كلام القوم الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة
واشار الى ذلك بقوله واذا ثبت وجوب القضاء في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث
وهو اي كل واحد من الصوم والصلوة معقول لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا لان المقصود من العبادة
تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات ولا يعجز عن اصل العبادة وانما امتنع
التقديم على الوقت لامتناع تقدم الحكم على السبب فثبت وجوب القضاء في غيرهما اي في غير الصوم والصلوة
كالمنذورات والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قلت اذا كان
وجوب قضاء الصوم ثبت بنص الكتاب والحديث ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس
عليهما فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدا لا بما اوجب الاداء فاجاب عنه بقوله وما ذكرنا من
النص من الكتاب والسنة لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت ولاعلام ان شرف
الوقت ساقط لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر مع ان الغاية ينبغي ان
يقابل ما بالمثل او الضمان اما المقابلة بالمثل فلانه يتحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يقابل شرف

الوقت واما المقابلة بالضمان فلانتفائها في غير العمد بقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان
والقياس لا يظهر لا يثبت فيكون بقاء وجوب النذر والاعتكاف ثابتا بالنص الدال على بقاء وجوب
الصلوة والصوم ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا للايجاب ابتداء اي ليس النص من الكتاب
والسنة المذكورين لايجاب القضاء ابتداء، فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب
الاداء فقضاء الاعتكاف المنذور في رمضان بان قال لله علي ان اعتكف رمضان فصامه ولم يعتكف
ينبغي ان يجوز قضاؤه في رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر
بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف كما سيجيء فيجوز القضاء في رمضان آخر لان
رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا فلو كان القضاء
بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لكنه لم يجز لانه يجب عليه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدا
ولما لم يجز علم انه بسبب جديد وهو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود
مخصوص به بمنزلة انه نذر ابتداء ان يصوم شهرا هذا حاصل كلام المصنف وظاهر هذا اللفظ يشعر
بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم وهو النذر والتفويت لا النص الدال على
ثبوت الحكم والا كان المناسب ان يقول السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر
لا النذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما
لا التفويت الا ان يقال في عبارته تجوز وهو انه جعل كون سبب القضاء وهو النذر كناية عن وجوبه بالنص
الدال على وجوب المنذور وجعل كون وهو سبب القضاء وهو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم
والصلوة فذكر اللازم واراد الملزوم او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف
اياه على نفسه فموجب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول كذا في ايجاب
الشرع قلنا القضاء هنا اي في النذر الاعتكاف يجب بما اوجب الاداء وهو اي النذر يقتضي صوما
مخصوصا بالاعتكاف بان يكون للاعتكاف اثر في ايجابه بناء على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب
لقوله صلعم لا اعتكاف الا بالصوم لكنه اي لكن الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الاول بعارض
شرف الوقت لان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم
يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف فثبت بعارض
شرف الوقت نقصان وهو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة وهي فضيلة العبادة في هذا الوقت
فاذا فات هذا اي عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت وهو
من شوال الى رمضان آخر عاد الاعتكاف الى الاصل والى الكمال موجبا لصوم مقصود مخصوص بالاعتكاف
فوجب القضاء المستلزم لسقوط نقصان العبادة مع سقوط شرف الوقت بان يقضي الاعتكاف بصوم

مخصوص فی غیر رمضان آخر احوط من وجوبه ای وجوب القضاء المستلزم لنقصان العبادة مع شرف
الوقت بان یقضی الاعتکاف فی رمضان لطراد سقوطه ای سقوطا شرف الوقت موجب صوما مقصودا
مخصوصا بالاعتکاف وفضیلة الصوم المقصود احوط فانما فوتها غالب لانه لا یکون الا بنذر الاعتکاف
فی رمضان ولان الصوم المقصود تکثیر للعبادة وتکمیل للاعتکاف لاشتماله علی الصوم المخصوص به ولان
موجب سقوط الفضیلة امر واحد وهو خوف الفوت قبل دخول رمضان الثانی وموجب سقوط النقصان
وهو عبارة عن وجوب صوم بالاعتکاف لان سقوط العدم ثبوت لان نفی النفی اثبات امران خوف الموت
والنذر بالاعتکاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثانی یوجب قضاء الاعتکاف قبله
ولا یتصور ذلک الا بسقوط النقصان وایجاب صوم مخصوص به واما الثانی فلان الاعتکاف شرع لصوم له
اثر فی ایجابه حتی لا یسقط الا العارض والنذر بالاعتکاف یثبت صوما مخصوصا به واذا ثبت ما
یثبته خوف الموت فالطریق الاولی ان یثبت ما یثبته خوف الموت مع امر آخر لان قوة السبب
وکثرته ادعی الی وجود المسبب والمراد بالاثبات هو الاستلزام لا التاثیر والایجاد فلا یلزم اجتماع
مؤثرین علی اثر واحد والاداء اما کامل وهو ان یؤدی بالوصف الذی شرع کالجماعة ای کالعبادة التی
شرعت فیه الجماعة مثل المکتوبات والعیدین والوتر فی رمضان والتراویح والا فالجماعة صفة قصور او قاصر
ان لم یکن الثابت به ای بالوصف المذکور فالصلوة التی تؤدی کلها بالجماعة هو الاداء الکامل او کلها
بالانفراد وهو الاداء القاصر کصلوة المنفرد او یؤدی بعضها بالانفراد فقط فان کان بعضها المؤدی
بالانفراد الاول فهو ایضا قاصر والیه اشار بقوله والمسبوق فیما سبق به منفردا واداء شبیه بالقضاء
ان کان بعضها المؤدی بالانفراد الآخر کفعل اللاحق وهو الذی ادرک اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقی
بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم
بعد صلوته فانه ای فان فعله اداء باعتبار الوقت لوقوعه فیه قضاء لانه یقضی ما انعقد له احرام
الامام من المتابعة له والمشارکة معه بمثله ای بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعینه لعدم کونه خلف الامام
حقیقة الا انه لما کان العزیمة فی حقه الاداء مع الامام لکونه مقتدیا به وقد فاته ذلک بعذر جعل
الشرع اداءه فی هذه الحالة کالاداء مع الامام فکأنه خلف الامام ولما کان اداء باعتبار الاصل
قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبیها بالقضاء لا قضاء شبیها بالاداء فعلی هذا ان اقتدی
المسافر بمثله فی الوقت ثم سبقه ای المسافر المقتدی الحدث ثم اقام اما بدخوله مصره لیتوضأ و
اما بنیة الاقامة فی غیر مصره وقد فرغ امامه من الصلوة هذه الجملة حال علی معنی ان دخوله
المصر او نیة الاقامة یکون مع حصول فراغ الامام یصلی المقتدی رکعتین باعتبار انه قضاء والقضاء
لا یتغیر اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر لانه مبنی علی الاصل وهو لم یتغیر والخلف لا یفارق الاصل و

اما لو اقتدی به خارج الوقت فلم یتغیر بحال وان لم یفرغ امامه فی هذه الصورة یتم اربعا فی الصلوة
الظهر مثلا لان الاقامة اعترضت علی الاداء فصار فرضه اربعا او کان هذا المسافر المقتدی مسبوقا بان
اقتدی فی صلوة الظهر بالامام المسافر بعد ما صلی الامام رکعة فلما تم صلوة الامام نوی المقتدی الاقامة
فانه یتم اربعا لان نیة الاقامة اعترضت علی الاداء علی قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من کل الوجوه
لان الوقت باق ولم یلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتی یکون قاضیا لما التزم اداءه مع الامام واما
اللاحق فانه التزم اداء جمیع الصلوة مع الامام فیکون فی المقدار الذی سبقه الحدث ولم یؤد مع الامام
قاضیا او تکلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوی الاقامة یتم اربعا لانه اداء فیتغیر بالاقامة بخلاف
القضاء فانه لا یتغیر بها لان علیه الاستیناف فاذا استأنف یکون مؤدیا من کل الوجوه فنیة الاقامة عرضت
علی الاداء فیتم اربعا ولهذا ای ولان الاصل ان اللاحق کانه خلف الامام لا یقرأ اللاحق ولا یسجد للسهو اذا سها
فی القدر الذی لم یصل مع الامام کالمقتدی اذا سها لا یسجد بخلاف المسبوق فانه منفرد فیما سبق فیقرأ
ویسجد للسهو واما القضاء فاما محض بمثل معقول کالصلوة للصلوة واما محض بمثل غیر معقول کالفدیة
للصوم وثواب النفقة للحج فیه اشارة الی قول العامة ان الحج یقع عن المباشر النائب وللآمر المنوب ثواب
الانفاق لان فی الحج شائبة مالیة من جهة الاحتیاج الی الزاد والراحلة فیصح النیابة فیه بهذا
الاعتبار ولذا لم یصح فی العبادات وظاهر المذهب انه یقع عن الامر عملا بظواهر الاحادیث وعلی التقدیرین
فالواجب علی الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بینهما غیر معقول فیکون القضاء عن
المباشرة بالنفقة لا ثواب النفقة ففی عبارته هنا تسامح وما لا یعقل له مثل قربة لا یقضی الا بنص دال
علی القضاء کالوقوف بعرفة ورمی الجمار والاضحیة وتکبیرات التشریق فان کونها ای کون تکبیرات التشریق
قربة مخصوص بزمان لانها علی صفة الجهر لم یعرف قربة الا فی هذا الوقت لان الاصل فی التکبیر الاخفاء قال الله تعالی
واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخفیة ودون الجهر وقال ادعوا ربکم تضرعا وخفیة ولا یقضی تعدیل الارکان اذا
فات فی الصلوة لان ابطال الاصل بالوصف باطل لانه نقض للاصول وقلب للمعقول وهذا اذا قضی الصلوة
معتدلة الارکان او قضی نفس الرکن الفائت بصفة الاعتدال والوصف وحده بدون الصلوة او الرکن
لا یقوم بنفسه فلا یمکن قضاؤه مع انه لا یعقل له مثل ولا یوجد نص فلم یبق الا الاثم وکذا لا یقضی صفة
الجودة للدراهم اذا ادی الزیوف فی الزکوة بان یقضی دراهم جیادا والجودة وصفها وذلک باطل لما ذکرنا
فی الصلوة فان قیل فلم اوجبتم الفدیة فی الصلوة الفائتة من الشیخ الفانی قیاسا علی الصوم فان النص ورد
فی الصوم وهذا حکم لا یدرک بالقیاس فینبغی ان لا یقاس علیه غیره لان ما لا یعقل له مثل لا یقضی الا بنص
وهو معدوم هنا واوجبتم التصدق بالعین ای بعین الشاة او القیمة فی الاضحیة والاراقة لم تعرف
قربة فی غیر هذه الایام ولا یدرک ان التصدق باحدهما مثل لقربة الاراقة ام لا قلنا یحتمل فی الصوم

التعليل بالعجز وهو مشكوك لا معلوم ولذلك قال يحتمل فقلنا بالوجوب اى بوجوب الفدية احتياطا لا قياسا
ولا دلالة فيكون الفدية اتيانا بالمندوب على تقدير عدم التعليل بالعجز او الواجب على تقدير التعليل به لكن
الفدية في الصلوة واحتج ايضا بالقياس على الصوم والجامع هو العجز ونرجو القبول اى قبول الفدية
على التقديرين وفي الاضحية عطف على ما دل عليه ما قبله اى قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكر وبوجوب
التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين لمخالفة هوى النفس بترك
المحبوب الا انه اى لكن التصدق بالعين نقل الى الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة
من اوساخ الذنوب والاثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله باطيب ما عنده
من الطعام على ما هو عادة الكرام ويختص بضيافة الله ويستوى فيه الغنى والفقير لكن لم يعمل بهذا التعليل
المظنون لا المشكوك وهو لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين في الوقت متعلق بقوله لم نعمل في
معرض النص متعلق ايضا بقوله لم نعمل اى لم نعمل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص
الوارد بالتضحية فيها وعملنا به اى بذلك التعليل بعد الوقت واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت
للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل الاعلا
بالقياس فيما لا يعقل معناه فلهذا اى فلاجل ان عملنا به بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل التصدق
بالعين الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالة ووقع الحكم به لم يبطل الحكم بالشك وهو احتمال ان يكون الاراقة اصلا
وقد قدر على المثل بمجيء ايام النحر وانما لم ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم اذا قدر عليه
لان كون الاصل في الشهر هو الصوم متيقن لا مشكوك فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم واما
قضاء عطف على قوله واما بمثل غير معقول فشبيه الاداء كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر
التكبيرات الزوايد في ركوعه فانه اى فان التكبير ولو فات موضعه وهو القيام وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ
ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من
البدن فيكون تكبيره في الركوع شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا ينقسم الى هذا الوجه اى الى الاداء
والقضاء والاداء الى الكامل وغيره فالاداء الكامل رد عين الحق في الغصب وكتسليم عين الحق في البيع هذا
العطف من باب علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب لا البيع وفي عقد الصرف
والسلم وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون بتسليم عين الواجب بحسب الحقيقة
كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون بتسليم عين الواجب بحسب
اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم فينبغي
ان يكون كل منهما قضاء لا اداء لان الدين غير العين الا ان الشارع جعل عين المؤدى منهما عين ذلك الواجب في الذمة
لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام وكذا في ساير الديون لان الدين انما

يقضي بمثله ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له والقاصر كرد المغصوب و
المبيع حال كون كل منهما مشغولا بالجناية مستحق بها رقبته او طرفه او مشغولا بسبب دين بان يستهلك
في يده مال انسان يتعلق الضمان برقبته او مشغولا بسبب غيرهما كمرض حدث في يد الغاصب او غصب
جارية فردها حاملا او باع عبدا وجارية سالما عن هذه الصفات فسلمه باحدها فهذا اداء لوروده
على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه حتى اذا هلك المبيع في يد
المشتري بذلك السبب من الجناية وغيره انتقض القبض عند ابي حنيفة رح حتى كان المشتري لم يقبضه
فيرجع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كان ثابتا في يد البايع وعندهما هذا
اى الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض وسواى العيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن
بل بنقصان العيب وهذا الخلاف في الشغل بالجناية لا في الدين وفي المبيع لا في المغصوب وفي لفظ هلك ولفظ
التسليم اشارة اليه وكاداء الزيوف اذا كان على المديون دراهم جياد والزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت
المال ويروج فيما بين التجار فانه من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر اذا لم
يعلم به اى بكون المقبوض زيوفا عند القبض صاحب حق لو هلك المقبوض عنده بطل حقه اصلا ولا يكون
له رجوع الى المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا
لامتناع قيامه بنفسه وان لم يهلك عنده فله ان يفسخ الاداء ويطالب بالجياد وقال ابو يوسف فيما اذا هلك
له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا
وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديته الى الربا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه فقوله اذا لم يعلم به قيد للتمكن من رد
المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما فهم من ظاهر عبارته لان اداء الزيوف اداء قاصر سواء علم صاحب
الحق به ام لا يعلم والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهرها اباها كما اذا تزوجها رجل على ان المهر ابوها
وهو عبد للرجل فعتق الاب لا يملك الملك بنفس العقد فاستحق العبد بقضاء القاضي فبطل ملكها وعتقه
حتى وجب قيمته للمراة على الزوج لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه ولم يقض بها اى بالقيمة القاضي حتى ملكه
الزوج ثانيا بشراء او هبة او ميراث ونحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المراة فمن حيث انه اى تسليمه
اليها عين حقها اداء لانه الذي استحقته بالتسمية فلا يمكنه منعه اى فلا يملك الزوج منع اباها اذا طلبت
المراة من الزوج ان يسلم اباها اليها بل يجبر على التسليم لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف
ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء القاضي ثم ملكه البايع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبته
لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجزه انفسخ البيع ومن
حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء بدليل السنة والمعقول فالعبد بالتملك ثانيا كانه مثل
استحقته بالتسمية لا عينه فلا يعتق العبد على المراة قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اى

قبل التسليم اليها ولم يقض القاضي بقيمته عليه ثم ملكه الزوج ثانيا لا يتعلق حقها فيه اي في العبد فلا يجبر
الزوج على التسليم ولا الزوج على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء اما دليل السنة
فما روي ان رسول الله صلعم دخل على بريرة وبين يديه تمر والقدر كانت تغلي باللحم فقال صلعم لا تجعلين لنا
من اللحم نصيبا فقالت يا رسول الله هو لحم تصدق علينا به فقال صلعم هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل
تبدل الملك موجبا لتبدل العين واما المعقول فلان حكم الشئ حكم الشرع على الشئ بالحل والحرمة و
غيرها اذا تعلق به من حيث الذات لا يتغير كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه واما اذا تعلق
به من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل الحكم لان الشئ مع هذا الاعتبار غيره مع ذلك الاعتبار
ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم الغاصب المغصوب بعينه المالك حال كون المالك جاهلا بانه طعامه الذي
غصب منه فهو اداء قاصر يبرا به الغاصب عن الضمان اما لو اطعمه ما يتخذ من المغصوب لا بنفسه كما
اذا كان دقيقا فخبزه او طعاما فطبخه لا يبرا واما لو وهبه من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو
لا يعلم او اكله فيبرا لانه اطعمه الغاصب ببراءة الضمان في هذه الصور بالاتفاق وعند الشافعي لم
لا يبرا عن الضمان لانه اي لان الغاصب مامور بالاداء المامور به لا المنهي عنه لا المنهي عنه واشار الى ذلك
لا بالتغرير المنهي عنه وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فالبراءة لا يحصل الا بالاداء المامور
به لا المنهي عنه واشار الى بيان التغرير بقوله وربما ياكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما ياكل من
مال نفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي فهذا التغرير ولم يوجد معه في صورة الاداء بتسليم عين حقه
اليه الا انه يبطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه للتغرير المنهي عنه ولنا انه اداء حقيقي لانه اوصل
المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه ولم يكن فيه قصورا باعتبار انه
انه ازال يدا مطلقة وما اعاد الا يدا اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل فتم الاداء بالاتلاف
اي باتلاف المالك المغصوب واكله وما لجهل لا يعذر المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من
الرد اليه لان الجهل عار ونقيصة فلا يعذر المالك فيه والعادة تكثر الاكل في موضع الحاجة المخالفة
للديانة الكاملة الداعية الى لم يجب لا خيه المسلم ما يحب لنفسه لغو فلا يبطل الاداء والقضاء
بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل بان لا يوجد بعد
ان كان موجودا في ايدي الناس او لا مثل له اصلا لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى
فلا يجب القضاء القاصر الا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل وله تفاصيل وهي انه لهما ان
يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين او احدهما خطاء والاخر
عمدا وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده ولكن محل الخلاف فيما نحن فيه هنا اما اذا كان
القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء خير الولي بين القطع ثم القتل وهو

مثل كامل وبين القتل فقط وهو مثل قاصر فيقطع وعندهما لا يقطع اي ليس للولي القطع بل القتل لانه انما
يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى القطع اليه اي الى القتل بان قتله
متعمدا سقط حكم القطع في نفسه فصار قتلا بدخوله موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل
اذ القتل اتم موجب القطع اي اثر الحاصل بالقطع في محله حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون
فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة فصار القطع ثم القتل كما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل
وحاصله انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه قال المصنف والمراد بالموجب في قوله موجب
القتل ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص والمراد بالموجب في قوله اتم موجب القطع الاثر الحاصل بالقطع
في محله كانه اراد بيان ما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما لان المراد بمفهوم الموجب
فيهما الاثر الثابت بالشئ الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وحقيقة قلنا هذا الذي ذكرتم لان
القتل اتم اثر القطع فاتحدا فيتحد موجبهما من حيث المعنى اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا
اتحاد لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص
وانما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل في جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر لان الدية جزاء المحل
والقتل قد يمحو اثر القطع باعتبار ان المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل كما
يتم اثر القطع قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح وهذا منع لقوله ان
القتل موجب القطع واما لا يجب القصاص بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها ثم رجع الى اول المسئلة بقوله
واذا انقطع المثلي يجب القيمة يوم الخصومة عند ابي حنيفة رح لانه ح تحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي
بقضاء القاضي وعند ابي يوسف يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب
بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رح يوم الانقطاع لان
المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته لاخر يوم كان موجودا في ايدي الناس
فانقطع والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم في القتل الخطاء فلا يجب المال عند
احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي رح فان عنده ولي الجناية مخير بين
القصاص واخذ الدية وانما شرع المال عند عدم احتماله اي القصاص صيانة عن الهدر بان سلم نفسه
وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية واما لا يعقل له مثل لا يقضي الا بنص ولا يضمن المنافع بالمال
المتقوم انما قدر المال بالمتقوم للتنصيص على ما وقع فيه الخلاف وللتوطئة لاقامة الدليل فانه يتقوم على
سبب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا ام لا لانها غير متقومة اذ لا يتقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء
لان الاحراز الصيانة والادخار لوقت الحاجة فغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش ولا بقاء
للاعراض فلا بقاء للمنافع لانها اعراض فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضي

الانقص والانقص فلا يضمن المنافع عند ابي حنيفة رح لان التقوم مستلزم المالية عنده وعند الشافعي رح تضمن
لان التقوم مستلزم الملكية عنده والمنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص
والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان
انعدام الاول في كل ان وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل ان وقد سبق
انه سفسطة الا انه يختص الحكم بالاعراض المتقومة مثل المنافع فان قيل اذا لم يكن المنافع متقومة فكيف
يرد العقد اي عقد الاجارة عليها قلنا باقامة العين مقامها اي مقام المنافع اذ بها اقامة المصالح
وبقضية الحوائج لا ينفي الاموال فان قيل هي اي المنافع في العقد متقومة لتقومها في عقد النكاح
لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم وقد جعل ابتغاء
البضع بمنفعة الاجارة فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما فيكون المنافع في نفسها
كذلك اي متقومة لان ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما وانا تقومها ليس لاحتياج
العقد اليه اي الى المال لان العقد قد يصح بدونه اي بدون المال فيكون تقومها في العقد ليس لضرورة العقد
كالخلع فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد ولذا كانت متقومة حال الدخول في العقد
ومع انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في عقد الخلع قلنا تقومها ثبت في العقد بالرضى
فلا نم ان ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما وبما اشتمال العقد على الرضا كان
التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان ثابت الشيء في الشيء يجد لم يكن باحد الزائد او لوازمه فلا يكون في
هذا الجواب تسليم بعد صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى بخلاف القياس لما ذكرنا من انه لا يتقوم
بلا احراز فلا يقاس عليه اي لا يصح قياس تقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد
ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها كما
بالمال في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز
فالثابت على خلاف القياس هو التقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال في العقد اما الاول
فلان الحكم فلا يصح مقيسا عليه واليه اشار بقوله لهذا اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس واما
الثاني فلفوت الفارق ايضا وهو الرضى فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال كما في الصلح
عن دم العمد اي جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع مخصوص ولكن قوله
ايضا يدفع ذلك الا على وجه مخصوص بعيد ولا يضمن بناء على ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص
الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به اي بالعفو ثم رجع الشاهد عن الشهادة لان الشاهد
لم يفوت لولي القتل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل ولا يضمن غير ولي القتل
اذا قتل غيره لولي القتل القاتل لما ذكرنا في الشاهد وقد القضاء الشبيه بالاداء كالقيمة كتسليم القيمة

اذا امهر عبدا غير معين فانها اي فان القيمة اي تسليم القيمة قضاء حقيقة لكن لما كان
الاصل وهو العبد مجهولا من حيث الوصف لا من حيث الجنس ثبت العجز عن اداء الاصل لان العبد
بجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعين الا بالقيمة فوجب القيمة فكانها اصل يرجع اليه
ويعتبر مقدما على العبد ولما كان الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اي الاصل و
حاصله ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الجنس الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه
وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيجبر الزوج
اذا التسليم عليه لا على المرأة بينهما اي بين العبد وبين القيمة وايهما اتى تجبر المرأة على القبول وايضا
الواجب من الاصل وهو العبد الوسط لا الاعلى في القيمة ولا الاسفل وذا يتوقف على القيمة فصارت
القيمة اصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء وفيه نظر لان مجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يحقق
اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **فصل**
لا بد للمامور به من الاتصاف بالحسن بمعنى كونه متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا لا بمعنى كون
الشيء ملائما للطبع نحو الحلو حسن وكونه صفة كمال نحو العلم حسن فان الحسن بهذين المعنيين عقلي
بالاتفاق وكذا القبح بمعنى كون الشيء منافر الطبع وكونه صفة نقصان عقلي بالاتفاق لا القبح بمعنى
كون الشيء متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فانه مختلف فيه واما الحسن بالمعنى الاول فقد اختلف
فيه بان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل
والامر دليل عليه ومعرف له واليه اشار بقوله فالحسن عند الاشعري ما امر به اي ثبت حسنه بالامر به
سواء كان الامر للايجاب او للاباحة او الندب كذا قال المصنف والقبيح ما نهي عنه اي ثبت قبحه بالنهي عنه
سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وهذا التفسير للحسن والقبيح انما هو في افعال العباد خاصة لكن
في دخول المباح في تفسير الحسن عنده نظر لانه ليس متعلق المدح والذم بلا نزاع فالاصح ان يقول كما
قالوا القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك فيدخل فيه المباح وفعل الله تعالى قال المصنف فعند الاشعري
لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط بناء على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة
يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف
بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى
ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده انتهى
ولكن ليس مذهب الاشعري مبنيا على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من
الامرين مستقل باثبات مذهبه على ان له ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على واحد من الامرين وفي
قوله لان الحسن والقبح الخ لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده بل كل افعاله حسنة بمعنى انها ليست بمنهي

عنها او بمعنى كونها صفة كمال حقيقة لا بمعنى انها متعلق المدح والثواب فانه تعالى منزه عن ذلك لانه مالك
الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وعند المعتزلة الحسن ما يحمد
على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم على فعله شرعا او عقلا وعندهم الافعال حسنة او قبيحة
لذواتها او لصفة من صفاتها ثم منها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها
ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع ولا سبيل
للعقل فيه كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال لكن اذا ورد الشرع به كشف
عن حسنه الذاتي وقبحه الذاتي والحسن بالتفسير الآخر لهم ما للقادر وهو الذي ان شاء فعل وان شاء
ترك واحترز به عن فعل المضطر العالم بحاله ان يفعله احترز به عن فعل المجنون وانما احترز عن فعلهما
لان ما لهما ان يفعلاه فلا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يحترز لكان تعريف الحسن غير مانع وتعريف القبيح
غير جامع فالحسن بتفسيرهم الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف تفسيرهم الاول فانه لا يتناول
الا الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم فالمباح على التفسير الاول واسطة بين القبيح و
الحسن لا على التفسير الثاني فانه لا واسطة بينهما والقبيح ما ليس له اي للقادر العالم بحاله ذلك
اي ان يفعله فكلا التفسيرين للقبيح منا وبان لا ينا ولان الا الحرام والمكروه كذا قال المصنف وفيه نظر
لانه ان اريد بما له ان يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد
وان اريد ما من شان القادر عليه العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له
يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح
ومع لم يكن التفسير ان للقبيح منا دين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه فعند الاشعري
لا ينبتان اي الحسن والقبح الا بالامر بما هو حسن والنهي عما هو قبيح قال المصنف لما ذكرت ان هذا الحكم
مبني على اصلين اورد ات على مذهبه دليلين لاثبات هذين الاصلين انتهى وقد عرفت ما فيه من النظر
واشار الى الدليل الاول بقوله لانهما اي الحسن والقبح ليسا لذات الفعل لانه قد يفعل الفعل ولا يخطر
بالبال حسنه او ليسا صفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض لانه امر وجودي لان نقيضه وهو لا حسن
امر عدمي لصدقه على المعدوم انه ليس بحسن والوجودي يقتضي محلا موجودا اذ هو معنى لان ذلك هو
معنى المعنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا وهو صفة للفعل الذي هو عرض ايضا فيكون قائما به
لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى قائم بغيره فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل هنا لانه يلزم اثبات الحكم
لمحل الفعل وهو الجوهر لا للفعل لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر بتعالة وحقيقة
قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيام احدهما بالجوهر
مشروط بقيام الآخر به وضعفه اي ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان اريد بالقيام اختصاصه به بحيث

يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا كما ذكر الخصم فهذا لا يدل على امتناع قيام
العرض بالعرض بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء قال المصنف على ان قيام العرض بهذا
المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وفيه نظر لان كونهما شرعيين
امر اعتباري ليس من قبيل قيام العرض بالعرض بخلاف كونهما عقليين فانه امر حقيقي يقتضيه ذات
الفعل او صفته وان اريد ان العرض لا يقوم عرضا آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا
المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفته لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل
ثابتا ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل واشار الى الدليل الثاني بقوله
ولان فاعل القبيح لا فائدة في تخصيص المثال بفاعل القبيح لان فاعل الحسن كذلك بدل هذا الدليل
فيه على المدعى ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري لان التمكن والفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختيار
اذ لو كان باختياره فذلك الاختيار اما ان يكون باختياره ام لا ويتسلسل او ينتهي الى الاضطرار
هكذا استدل المصنف على كون الفعل اضطراريا ولا حاجة اليه اذ لا معنى للاضطراري الا عدم تمكن فيه من
الترك والفعل وان تمكن من تركه فان لم يتوقف فعله على مرجح بل يصدر عنه الفعل تارة ولا يصدر اخرى
مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل كان اتفاقيا والاتفاقي لا يوصف بالحسن والقبح بالاتفاق
وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وفيه نظر لان قوله فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا
ان اراد به عدم التوقف على مرجح غير الفاعل كما هو في عبارة بعضهم فلا نم لزوم الرجحان من غير مرجح لان
نفي الخاص لا يستلزم نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا لان لو وجد
الاتفاقي لا بد من وجود علته التامة كما ان الممكن لا يوجد بدون علته وان توقف فعله على مرجح يجب
فعله عمل اي عند المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل
مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح
ولئلا يترجح المرجوح وهو اشد امتناعا من الرجحان لعدم المتساويين بل يجب ان ينتهي الى مرجح
لا يكون باختياره ولا يكون المرجح باختياره فان قلت لانه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا
وانما يلزم ذلك لو لم يكن المرجح باختياره فاجاب عنه بقوله لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا و
الاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا وفيه نظر لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري
حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار واعترض على هذا الدليل بانا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال
الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والهبوط وحركتي الاختيار والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا
في مقابلة الضرورة فلا يسمع وجوابه ان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها قال المصنف
اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينا والبعض الذي لا يعتقدونه لم يوردوا على مقدماته

معا يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سنح لخاطري
وهو انه مبني على اربع مقدمات انتهى فانه منع قوله ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح
ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع ومنع قوله اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان
اريد بالفعل نفس الايقاع وانا اورد مقدماته الاربع واريد في كل منها ما يحتاج الى الزيادة و
النقص فيه مما لا يحتاج اليها واورد ما يرد عليه المقدمة الاولى الفعل قد يراد به المعنى الذي وضع
المصدر له ويسمى تاثيرا وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فاذا تحرك زيد فقد قام الحركة به
فان اريد بها الحالة يكون للمتحرك في اي جزء من اجزاء المسافة اي ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى
فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج لا الاول
لانه اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج بدليله اوجه الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له موضع فيكون
له ايقاع وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل في جانب العلة اي المبدا اي العلة في امور موجودة
لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع نفس الايقاع كما في
لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قلنا في المبدا لان استحالة التسلسل في جانب العلة تم عليها
البرهان ووقع عليها الاتفاق بخلاف جانب المعلول الثاني انه يلزم اذا وقع الفاعل شيئا واحدا فقد
اوجد امورا غير متناهية وهي الايقاعات المترتبة وهذا بديهي الاستحالة وفيه نظر لجواز ان يكون ايقاعه بايقاع
بايقاع فاعل قديم واذا انتهى الى ايقاع قديم لا يلزم التسلسل والثالث الرابع وهو ان الايقاع معناه
التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة
والارادة بوجود الشيء وهو الايقاع المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجد وهذا
ضروري يعلم بملاحظة معنى الامكان وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وربما يخفى هذا على
بعض لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة اذ الضروري
قد ينبه عليه بصورة الاستدلال وللاقوال والا اي لم يتوقف على موجد يكون واجبا بالذات اذ
لا معنى للواجب بالذات الا ان يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد ثم ان لم يوجد ما يتوقف عليه
وجوده العلة بجميع اجزائها وشرائطها بحيث يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها يمتنع وجوده
بالامكان العام وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان وقع وجوده بدون تلك الجملة
لم يكن ما فرض جملة ما يتوقف عليه وهو محال لانه المفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده
عندها والا امكن عدمه في حال عدمه ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه
ولزم توقف وجوده مع الجملة تارة وعدمه معها اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال
وفي كلا الصورتين اي الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند

علمه

وهي
من الارادة

من ملاحظة

بحرمة

تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال وعلى هذا وجود المعلول يمتنع بدون العلة سواء كان شخصيا
او نوعيا اما اذا كان شخصيا فظاهر واما اذا كان نوعيا فلانه اذا اعتبرت المعلوم نوعيا
كانت عليه احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها فوجوده واجب وهو المطلوب وليس المراد
بالوجوب والامتناع هنا بحسب الذات لان الكلام في الممكن ولا بحسب الغير والا فالامكان
لا ينافيهما بل المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته
بالنظر اليه وكذا ولا خفاء في تناقضهما وهذا معنى قولهم ان القضية الموجبة الضرورية تناقض الممكنة
السالبة فان قيل لا نم ان تحقق المعلول مع علته الموجبة تارة وعدم تحققه معها اخرى محال بل
هو اول المسألة بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجد شيء آخر اي مغاير لذات الممكن
محال ولم يلزم هذا المعنى على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك
الجملة علة موجدة فيكون الموجد موجودا غايته ان المعلول لا يجب معها جوابه قد لزم هذا المعنى لانه لا
شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء فالايجاد غير متحقق فيه ففي الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد
شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة لان من جملته الايجاد
وقد كان منتفيا في حالة العدم وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت
انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وقول المصنف
قلت فلزم هذا المعنى لانه لو امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال زيادة
لا حاجة اليها لانه يكفيه قوله لكنه يلزم انه لا شك الخ ويفهم من كلامه هذا ان الايجاد من جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن
متأخر عنهما وفي الخارج غير متأخر اصلا وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود
الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون
بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته و
اختياره لما في وقت اراد فالله هو مختار والمعلول حادث واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن
محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده وذلك لانه لما
لم يخرج عن حد التساوي ولم ينتبه الى حد الوجوب لم يوجد وبعد تحقق الوجود امتنع
العدم ما دام الوجود متحققا لامتناع اجتماعهما باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لان السبق
الزماني هو ان المتقدم موجود في زمان قبل زمان تحقق المتأخر فيلزم ان تحقق وجوب الوجود
في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد سبق المحتاج اليه وهو ان يكون المتقدم بحيث
يحتاج اليه المتأخر كسبق الجزء على الكل فكذا هو باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر

وذلكم

ما هو

ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بالامر بالعكس ولذا رتبوا الاحتياج في الخارج وفي نفس الامر فلذلك باطل لان الممكن مع العلة الناقصة لا يجب ومع العلة التامة لا يكون الوجوب من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ضرورة ان الوجوب معلولها لانه اذا وجدت العلة التامة وجب المعلول فيكون الوجوب اثر للعلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه على نفسه وهو محال هذا معنى كلامه وجوابه كما قال بالسبق سبق الاحتياج بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم اذا قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي تاكيد للوجوب وكانه هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة ثم قال فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين موجودا من حيث انه يحتاج الى الاخر في العقل ومقدما من حيث ان الاخر يحتاج اليه وايضا مقارنا كالحركة زيد فانها مقارنة لحركة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها بحسب اعتبارات مختلفة ويسمى ذلك دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب ولم يلاحظ مقارنتها بالذات ولا تاخر الوجوب ايضا باعتبار احتياجه الى الوجود جزم بانه سابق على الوجود المقدمة الثالثة لما ثبت انه لابد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لابد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية كالايقاع وهو امر اضافي وهو القول بالحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بالغير موجود عليها قالوا المعدوم لا يمكن له كون وهو المعدوم والافعال استقل بالكائنة موجود والاحوال قال المصنف وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون بتمامها قديما لان القديم اذا اوجد في وقت معين يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجد لا في وقت معين تخصيصه في وقت معين رجحان من غير مرجح وفيه نظر لجواز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ترجيح ما يشاء او متى يشاء فالاولى ان يقرر الدليل هكذا ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه وسنذكر بطلانه وقت الحدوث لانه لو كان من تلك الجملة لكان زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف هذا خلف ولا يلزم ان يكون من تلك الجملة كان حدوث زيد في ذلك الوقت حدوثا من غير ايجاد يكون شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء اخر يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد ثم قال فيكون بعضها اي بعض تلك الجملة حادثة فيجب ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدا فيلزم قدم الحادث بالزمان ولئن كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات

ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم ينته لزم انتفاء الواجب وفيه نظر لانه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقدير وهو تقدير عدم انتهائها الى الواجب ولان عدم انتهاء الموجودات الى الواجب لا يستلزم انتفاء الواجب غايته انه لا يدل على وجوده ولانه لا حصر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لان وجوب وجود الممكن من جملة ما يتوقف عليه وجوده ولذلك يصح ان يقال وجب فصدر فوجد ولا يصح ان يقال وجد فوجب فصدر ثم قال واما معدومات محضة وهي لا تصلح علة للوجود وهذا بديهي ايضا ووجود زيد الحادث والكلام فيه متوقف على اجزائه الموجودة فلا يكون جملة ما يتوقف معدومات محضة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد من غير توقف على عدم شيء فلو كانت علة الحادث موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات واللازم باطل لثبوت هذه القضية المذكورة من غير توقف على عدم شيء اما اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا لتوقف على عدم الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث وانما يلزم قدمه مع جواز ان يكون بعض الموجودات المفتقر اليها وجوده حادثا فلا يلزم قدم زيد ولئن كان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديما لان وجوده على تقدير تركيب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي مستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون تلك الموجودات قديمة فلو كان العدم يتوقف على وجوده ايضا قديما كان العلة بجميع اجزائها قديمة ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود اي عدمه الحادث بعد وجوده لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او لبقائه فان البقاء ان كان صفة حقيقية غير الوجود وهو مذهب الاشعري يحتاج الى علة غير علة الوجود والا كما هو المختار لا يحتاج الى غير علة الوجود اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لوجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة وذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذلك بانعدام ذلك الجزء لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء علة وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال والمستلزم للمحال محال فلا يكون عدم عمرو وح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وهو محال وكلامنا في زيد الموجود فيلزم ان يكون زيد الموجود مستحيل الوجود لتوقفه على المحال فهو محال واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء عطف على قوله اما ان يكون موجودا محضا وانما لم يقل او يكون معدوما لما بينا ان المعدوم والمركب من الموجود والمعدوم فان المركب لا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه ح يصير القسم الاول بعينه وانما يكون بزوال الموجود وبزوال المعدوم والمعدوم ثم قال وزوال العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد هذا خلف لانا فرضناه مجموع

الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعها ضرورة بقاء بكر الموجود ولا كلها لجواز ان يكون
بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لانه لو كان كذلك لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه
عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال
عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو لضرورة انتفاء جزء مما يتوقف وجوده ويلزم تحقق وجود زيد لضرورة علته التامة
بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود
زيد بناء على عدم شيء فرضناه عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق الموجودات التي
يفتقر اليها على عدم شيء ما ثبت القضية المذكورة وهي كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد
وجد يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات في قوة عكس نقيضها ثم هكذا ثم
هكذا بان ينقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده الى ان ينتهي الى شيء
لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع
تركيب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه نظر لان قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم
شيء من تلك الموجودات لا مدخل له في اثبات هذا المطلوب ولان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم
وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات المفتقر اليها وهو لم ينف موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب
عدم تركيب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر
اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية كعدم المانع فان له دخلا في ذلك ثم قال فثبت على تقدير
افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده
وجود الحادث بناء على الدليل على امتناع تركيب علة الحوادث من الموجودات والمعدومات ثم قال فان قيل
لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في
احد النقيضين ضرورة يوجه السؤال ان الدليل الدال على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او
مركبة من الموجودات والمعدومات دال ايضا على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة
لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود ولا مخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فيكون
موجودة او لا يكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات او مركبا منهما
والكل باطل بالدليل المذكور قلت هذا انما يرد صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا
الى اخره لان الانحصار فيما ذكر في الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة
ولا معدومة كالاضافات كالايقاع والاختيار فان فعل الموجود بما يندرج فيه الاضافات لا يلزم
ان يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار
الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار بانه لم اختار هذا دون ذلك وغيره ان يلزم

الموجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين وهو غير ممنوع وان فسر بما لا يندرج
في الموجود بدلا للمعدوم لانه حينئذ في ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الموجودة
التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والبنوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة كلها معدومة على
هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت بما ذكر على هذا الدليل السالم عن النقض توقف الموجودات
الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن اسناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لازمه وعدم
اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم يكن منقضية في شيء من الازمنة فقدم الحادث ولا يلزم من عدم الامور
المذكورة الى الواجب بطريق الايجاب استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب
بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن استنادها لا على
سبيل الايجاب لانه لو كان استنادها اليه على سبيل الوجوب يجب تلك الموجودات بالتزام التسلسل
فيها بان يفتقر كل ايقاع قبله الى نهاية والتسلسل باطل وفيه نظر لانه انما يبطل التسلسل في الموجودات
لا في غيرها او يكون اضافة الاضافة عين الاولى بان يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات فلا يفتقر
الى ايقاعات غير متناهية واما ان لا يجب تلك الموجودات والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب
ومع ذلك اوقعها الفاعل المختار بترجيحها لاحد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم
فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد
اذ لا وجود للايقاع ثم الحركة بمعنى الحاصل من المصدر اي الحالة المذكورة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء
المسافة يجب على تقدير الايقاع اذ لو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بالمعنى المذكور لان هذه الحالة
امر موجود ثم قال واعلم ان اثبات تلك الامور وهي التي ليست بموجودة ولا معدومة على تقدير ان كل ممكن
يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار اما الاول
فان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود
علته التامة ويلزم منه الرجحان بلا مرجح في وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد وهو محال وهذا لا يلزم على
تقدير اثبات هذه الامور لان الايقاع والاختيار من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ولا يلزم ثبوت
الايقاع عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم عدمه وجوبه المحال المذكور لانه لا وجود للايقاع ولا للاختيار
كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها بطريق الى الواجب بطريق الايجاب
واللازم قدم الحوادث وانتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار المقدمة الرابعة
ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد باطل
واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز وواقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا او يكون الترجيح للراجح
او للمساوي او للمرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد

ترجيح وكذلك الثاني باطل لان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة راجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى
ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اى اثبات الرجحان لزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل ان يثبت الرجحان
الذى كان ثابتا او احتاج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية ان يثبت له رجحان زائد على ما له من الرجحان
فيكون ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى
نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فالترجيح لا يكون الا للمتساوى او المرجوح لان كل ممكن
معدوم فعدمه راجح على وجوده فى نفس الامر وبالنسبة الى علة العدم وهو عدم علة الوجود ومساو لوجوده
بالنسبة الى ذات الممكن فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوى نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة على
ان الارادة صفة شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الراجح فعلم ان الارادة لا تعلل
بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا تعلل بان الموجب
لم اوجب هذا دون ذاك لان ذات الارادة يقتضى ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المساوى ما داما
كذلك اى ما دام المساوى مساويا والمرجوح مرجوحا فمن امتناع اجتماع النقيضين على الرجحان
وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح حصول المعنى الرجحان
واخراجه من احد المتساويين والمرجوحية ثم قال واعلم ان المتكلمين اولا والتجويز ترجيح المختار احد
المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية
التى لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهى ان الرجحان بلا مرجح باطل اذ العمدة فيه انه لا شك ان فى
وجود موجودا فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان له ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد
طرفى الممكن بلا مرجح فينتقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى الواجب وهو
المطلوب لا يبطل هذه القضية البديهية بالامثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالراجح
ثم قال المصنف فاقول القضية التى تستعمل فى اثبات العلم بالصانع هى ان رجحان احد طرفى الممكن بلا مرجح
محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال لا بمعنى ان الفاعل يرجح احد المتساويين باختياره وفيه نظر لان
نزاع الحكماء انما هو فى ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا فى ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا
بالارادة ثم قال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب وهو الاستدلال على وجود الصانع مع الغنية عن هذه
القضية ومن بطلان الرجحان بلا مرجح بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج فى وجوده الى غيره او يحتاج والا بد
من الاول قطعا للتسلسل لانه لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور
ان عاد الى الاول ولما كان الدور نوعا من التسلسل بناء على عدم تناهى التوقفات والاحتياجات اكتفى
بذكر التسلسل وفيه نظر لانه لا بد من هذه القضية المذكورة وهو ان لم يذكر فى اللفظ لان الموجود الذى لا يحتاج
فى وجوده الى الغير يلزم ان يكون واجبا لجواز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل

بعد العدم بلا موجد ولا يمكن دفع هذا الا بامتناع الرجحان بلا مرجح ثم قال على تقدير تلك القضية وبداهتها
الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وفيه نظر لان البحث عاد الى الفاعل ثم قال وايضا المتكلمون
انما اوردوا المثال سندا للمنع لانهم فى مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين فعليكم على الرجحان فى المثال
المذكور وفيه نظر لانه خارج عن قانون البحث والمناظرة اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة
لا على بطلان السند لان السند لا يمنع وان اوردوا المثال بطريق النقض كان على الدليل على تخلف الحكم
فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوى على انا نقول ان وجب المرجح فى المثال المذكور
فاما ان يجب المرجح بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذى لا يطابق لما فى نفس الامر كاف
للافعال الاختيارية وكثيرا ما يكون الطريق الذى يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع اخر
واما ان يجب المرجح بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل ايضا اذ يفعل الفاعل افعالا مع عدم اعتقاد
الرجحان كما فى الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر ذلك فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته
عدم العلم الفاعل بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف فى هذا الغرض وهو عدم المرجح فى علم
الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان فى اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان فى اعتقاده لجواز
ان يكون راجحا فى اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فعلم مما تقدم من انه لا امتناع فى ترجيح احد المتساويين
بل هو واقع وانه لا امتناع فى ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح ان المراد بقولنا ان
الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود
فقط لا انه يصير راجحا قبل الوجود بمعنى ان يكون للممكن حالة الوجود يكون بسبب تلك الحالة اقرب الى
جانب الوجود لانه حين يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال
العدم ولكن ليس لتخصيص الرجحان بالوجود فائدة فان العدم ايضا كذلك لانه يترجح بعدم علة الوجود
وكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال ثم قال
واذا عرفت هذه المقدمات الاربع فقوله يجب وجود الفعل ان ارادوا بالفعل الحالة التى يكون المتحرك
فى اى جزء من المسافة وهو الحاصل بالمصدر فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمنع تلك
الحالة فلا يلزم الجبر اى عدم اختيار العبد فى فعله لان الجبر انما يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار ولو
وجبها على انا قد ابطلنا هذا التقدير فى المقدمة الثانية لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير
ايضا اوفق بالاحتياط لان اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اوفق من الاحتياط لان اثبات
المطلوب وهو عدم الجبر على التقديرين اوفق ليلا يتوهم ثبوت الجبر على شىء من التقديرين وعلى
تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر ايضا منتف اما على القول بان اختيار الاختيار عين
الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد لجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره

واما بانه يلزم ح توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فلا يجب وجود عند وجود جملة ما
يتوقف عليه ولا ينافي ذلك التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة يتوقف
على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم تلو اى الايقاع اما ان يجب بطريق التسلسل في
الايقاعات بناء على انها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بان ايقاع الايقاع
عين الايقاع الاول واما ان لا يجب الايقاع اصلا لان اسناد الامور التي ليست بموجودة ولا معدومة
كالايقاع ليس بطريق الايجاب بل بطريق الاختيار لكن الفاعل يرجح احد المتساويين على الاخر
والايقاع وعدمه كذلك متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل هو يختار الايقاع اى وقت شاء قوله
وان اراد بالفعل عطف على قوله ان اراد بالفعل الحالة التي يكون للمتحرك فلا جبر ايضا لانه يصدر عن
فاعله لا بطريق الوجوب ولا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد لانه لا ايقاع
وجود للايقاع فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر وهو ان يكون المؤثر في فعله
هو العبد فقط اى فعل العبد حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين
الافعال الاختيارية والاضطرارية وليست التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان
كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من
وجود الارادة ان يكون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا
لا يكون الارادة الا مجرد شوق فيحصل ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يشتاق
اليها كحركة نبضنا على نسق يشتهى ان يكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية
وفيه نظر لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة وستعرف
ان الفعل قد يكون متعلق الارادة لا القدرة وبالعكس وايضا نفرق في الاختياريات بين ما يقدر على
تركه وبين ما لا يقدر على تركه بانضمام ما يمنع التمكن من الفعل والترك كالانحدار الى صبب وهو ما
انحدر من الارض بالعدو الشديد الذي لا يقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر
على الفعل كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وايضا
يفعل بداعية تدعو الى الفعل من انفسنا كالمشي الى المحبوب وقد يفعل بلا داعية كالمشي الى مكروه
فعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او
المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور
الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا
خوارق العادات في عدم صدورها كما تواتر اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار
قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الالات وتوفر الدواعي والارادات مع

والعدم

قدرتهم فى ذلك البرهان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اى الحالة المذكورة ليس
قدرة العبد وارادته اذ كان لم يخالف ارادته لو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق
العادات وايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشئ من ذلك ولا ندرك
اى عصبة يجب تمديدها ليحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها
فعلم ان وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه
جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق
الله تعالى عقيب الحالة المذكورة الاختيارية وان لم يقصد لم يخلق فان قلت قصد العبد اضطراري لا
اختياري لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب عنه
بقوله ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة
مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود جميع ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد
الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك
وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد
فلهذا قال قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تأثيرا في فعله ايضا وانما قال ايضا
ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر ثم قال برهان اخر قد ثبت انه لا يوجد الممكن الا وان يجب
وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه اى لا فعل بالاختيار للعبد
فيه كما لا صنع له في وجوده في ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى
الواجب فيخرج من صنع العبد واختياره ضرورة كونه واجبا وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم
العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه لانه قديم فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا
يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة يكون
واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة
فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان للعبد صنعا
ما اى فعلا بالاختيار فلا يكون صنعه الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ ح يخرج من صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما ويلزم
منه بطلان ما يثبت بالوجدانيات ثم ذلك الشئ الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور اخر
لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالهما فالامر الاضافي الذي من العبد وهو الذي لا يجب
عنده وجود الاثر يسمى كسبا فالفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الا ان الخلق يصح انفراد
القادر بايقاع المقدور وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في تخيير

من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت في كسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد
والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قائم به ثم
اختلاف الاضافات ككونه طاعة ومعصية حسنة وقبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق
القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها وانما الاتصاف به
بارادته وقصده قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصد يخلق الله تعالى ولا جبر في القصد
فلا يقبح من الله خلقها ويقبح من العبد كسبها وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد
وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا كما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي عم
في جميع اخباراته ان توقف على الشرع يلزم الدور لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول
النبي عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقوله صلعم ان تصديق الاخبار
الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار
الاول فيلزم الدور او بقول الاخر وهلم جرا فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب
تصديق شيء من واجباته عقليا والا يتوقف على الشرع كان واجبا عقليا فيكون حسنا عقليا لان الواجب
العقلي وهذا دليل على اثبات الحسن العقلي صريحا وايضا وجوب تصديق النبي صلعم موقوف على حرمة الكذب
فان ثبت شرعا يلزم الدور وان يثبت عقلا يلزم قبحها عقلا وهذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل
على الاخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يلزم تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا يكون تركه واجبا
عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى والحكم بالوجوب فلان
الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح
ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها
بشيء من ذلك والعقل موجب للعلم بهما اي بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب
النظر الصحيح وعند الحاكم بهما اي بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعالي عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب
عليه شيء وهو خالق افعال العباد وجاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى
العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى عادة يعني انه لا يمتنع ان لا يحصل و
العادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند المعتزلة بطريق التوليد وهو ان يحصل الفعل عن فاعله
بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد وعند الحكيم حصول
عقيب النظر الصحيح بطريق الوجوب بمعنى انه بعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة والمامور
به في صفة الحسن على تقدير ان بعض الافعال حسن عقلا نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره
وكذلك القبيح ولا يتوقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر والا لزم التسلسل وذكر اما جزء ذلك الغير الفعل او خارج

عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة يصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية او لم
يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصدق والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه و
الحسن لجزئه باعتبار الاول الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع حسنا بمعنى انه لا يكون جزء منه قبيحا لعينه
والا لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد
حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج من مفهوم الجهاد المركب من القتل والنهب والضرب والنفي مع الكفار
اي لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا يصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام
الخمسة وكذا القبيح ينقسم اليها لانه اما ان يكون قبيحا لذاته ام لا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج
وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول ولكن الحسن لجميع اجزائه حسن لعينه فجعله قسما آخر انما هو مجرد
اصطلاح والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق اما ان يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو
الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات
المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة بخلاف الجهاد فان مفهومها ما ذكرنا وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا فيه
وبهذا بطلان قول من قال وكان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لما اختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة وذلك
لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية متقومة بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول
مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة
حسن اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه ولا يكون حسنها لمعنى في غيره فاما ان لا يقبل سقوط
التكليف كالتصديق فانه لا يقبل لانه من افعال القلب لا اطلاع عليها الا الله واما ان يقبل كالاقرار بالتوحيد
وبعثة الرسل باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان
مركب من الروح والجسد فلا يتم صفة الايمان يظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن
ولا كذلك سائر الافعال فان القول ادل منها على ما في الباطن فيكون الاقرار جزءا من الايمان ولا يكون عمل الاركان
جزءا منه فظواهر النصوص دالة على ان كلمة الشهادة من الايمان الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية
فمن صدق وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبار الجهة الجزئية في حالة الاختيار وان صدق ولم يصادف
وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبار الجهة التبعية في حالة الاضطرار فالتصديق هو الذي يقال له بالفارسية گرويدن
وهو اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة اولا وقوعها وانما يصح الامر بالتصديق والايمان مع انه من الكيفيات
النفسانيات لا من الافعال الاختيارية لانه باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات في دفع
الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك كان من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن
وقال ان الاقرار ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاحكام اجراء الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم
يقر بلسانه مع انه تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار

تنبيه

دون التصديق كان مومنا في احكام الدنيا كافرا عند الله وكالصلوة تسقط بالعذر وليست بركن
لكنها حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحق العبادة وحسنها بواسطة
استحقاق المعبود وهو حسن بالغير لا ينافي الحسن لعينها بل يؤكده الا يرى ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف
الايمان بغيره فانه قبيح والكفر بالله قبيح بخلاف الكفر بالجبت والطاغوت فانه حسن لعينه فالمتصف بالحسن
هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة
ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلي من الامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد
واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج فيشبه ان يكون حسنها بالغير لا لعينها فان الزكوة
في نفسها تنقيص للمال والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم والحج في
نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان فليست
هذه الاشياء حسنة في انفسها وهو اي حسنها بالغير دفع حاجة الفقير في الزكوة وقهر النفس الامارة بالسوء
التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات وزيارة البيت الشريفة
المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له فحسنها بواسطة هذه الامور التي يعرف العقل انها
المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج لانها
حق الله خاصة والنفس مجبولة على المعصية بمنزلة النار على الاحراق وان كانت بحسب اصل الفطرة
محلا للخير والشر الا انها اقبل للمعاصي واميل الى الشهوات وكانها بمنزلة امر جبلي فلا يحسن قهرها فارتفع
الوسائط اي سقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار فصارت الزكوة
والصوم والحج تعبدا محضا لله تعالى وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة ويكون حسنها لمعنى في نفسها من
غير واسطة وهي كونها مامورا بها حتى شرط الاهلية فيه الكاملة في العبادات حتى لا تجب على الصبي
بخلاف المعاملات وقيل الوسائط هي الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة وليس بصواب
لانها لا قدرة فيها فلا يكون مامورا ولذلك صرح المصنف بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة
وليست هذه الاشياء نفس الزكوة والصوم والحج على ما قيل وقال فخر الاسلام ان الواسطة هي فقر
النفس وحاجة الفقير وشرف المكان وكان مقصوده ما صرح به المصنف قال المصنف يرد عليه انكم
ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه فلا يكون الزكوة وامثالها من هذا
القسم اذ بينتم جهة حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون حسنها لكونها مامورا بها لا
لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه وعلى الحسن لمعنى كون الفعل مامورا به فهذا
عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه وعلى الحسن لمعنى في غيره
لان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى وجوابه معلوم مما ذكرنا وهو ان حسن هذه العبادات

الثلث وان كان لغيرها لدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة
لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى
في نفسه لا بمجرد كونه مامورا به كما هو راي الاشعري والمصنف اجاب بوجهين حاصل الاول انا
لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها قبل الامر ولكنه خفي على
العقل فاظهره الله تعالى بالامر لان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل
ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن
لذاته فحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون
حسنة لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان لاجل
كونها مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه فان قلت المامور به في نحو الصلوة هو
الاتيان بالمامور به فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به لان العبد انما هو مامور بايقاع
الفعل واحداثه جوابه ان المامور به هو الحاصل بالمصدر وهو الهيئة الموقعة والمراد بالاتيان ايقاعه
وهو المعنى المصدري فحسن الايقاع حسن الهيئة الموقعة واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما
منفصل عن هذا المامور به بمعنى انه لا يتادى ذلك الغير بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة
كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس الوضوء قربة مخصوصة حيث يسقط
بسقوطها فلا يحتاج الوضوء في كونه وسيلة اليها اي الى الصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار
ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته واما قائم
بهذا المامور به بان يتادى ذلك المامور الغير بنفس المامور وحق العبارة ان يقال واما غير منفصل لكنه
عدل للتنبيه على ان القائم بنفسه والقائم بهذا المامور هو المنفصل وغير المنفصل والا فالافعال كلها اعراض
غير قائمة بنفسها بل مفتقرة في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجوهر كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة
الجنازة لقضاء حق الميت والغيران هنا حسنان حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا
ينفصلان عنها وليس الغير هنا كفر الكافر واسلام الميت كما قال فخر الاسلام لانهما ليسا مما يتادى
بنفس المامور به وهو الجهاد والصلوة حتى اسلم الكافر لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط
حقه عن الباقين ولما كان المقصود بعين المامور به هنا كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير قائما بالمامور به
لا الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المامور به شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه وذلك
لان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء
الجمعة والسعي فلا شبهة بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فله
شبه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه تحقيقه الجهاد

وهى القتل والضرب وامثالها ليست حسنة لمعنى فى نفسها لكن فى الخارج بنوع من الاعلاء وهو حسن لمعنى فى نفسه وينصرف عنه اى عن الضرب الاول والمطلق والامر المطلق اى من غير انضمام قرينة تدل على ان الحسن لمعنى فى نفسه او فى غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول اى الذى لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى فى نفسه وينصرف عنه اى عن الضرب الاول ان دليل الدليل على صرفه عنه وهذا شامل للحسن لمعنى فى غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط كالصلوة وما يشبه الحسن لغيره الحسن لمعنى فى نفسه ففى الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفى الصلوة على احتمال السقوط وفى الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره والمطلق ينصرف الى الكامل لان كمال الامر وهو ان يكون الامر للايجاب لا للاباحة او الندب لانه ناقص فى كونه امرا يقتضى كمال صفة المامور به وذلك لان الحسن مقتضى الامر لانه لو لم يكن الشئ حسنا لما امر الله تعالى به وكماله ان يكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المامور به لان الشئ لو لم يكن بحيث يكون فى فعله مصلحة عظيمة وفى تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله وكمال العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه وكمال ان يكون حسنا لمعنى فى نفسه وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اى الحسن لمعنى فى نفسه بمعنى انه اتيان بالمامور به قال المصنف وانما احترزت فى الاول لفظ يقتضى وفى الثانى لفظ يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والمعنى الثانى موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل وهو ان المقتضى متقدم بمعنى ان الشئ يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به قال الشافعى رضه هذا بناء على ان الامر المطلق يقتضى ما ذكره الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع الا هى فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم يفت الجمعة فاذا ادى غير المعذور الظهر فى البيت قبل فوات الجمعة لا يجوز عنده بناء على ان الاصل فى هذا اليوم الجمعة ويجوز عندنا بناء على ان الاصل فيه الظهر ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة اى لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى الظهر ثم ينتقض بالجمعة لانه مامور باحدهما وقد اداه قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا قضاء الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكننا امرنا باقامة الجمعة مقامه فى الوقت فصارت معتبرة لا ناسخة ولا فرق فى هذا بين المعذور وغيره لعموم قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع لانه شامل للمعذور وغير المعذور لكن سقط الجمعة رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر

فصل التكليف بما لا يطاق اى بما لا يقدر عليه غير جائز خلافا للاشعرى نسب ذلك الى الاشعرى ولكن لم يثبت تصريحه به وانما نسب اليه بواسطة اصلين له احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد فى افعاله بل هى مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل والتكليف قبل الفعل لكن استدعاء الفعل لا يتصور الا فى المستقبل لانه اى لان التكليف بالشئ استدعاء

حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه لا يليق من الحكيم وهذا بناء على الحسن والقبح العقليين ويمكن الاستدلال بهذا الدليل من غير احتياج الى البناء على هذه القاعدة وهو انه لو صح التكليف بالمحال لكان المحال يستدعى الحصول واللازم باطل بيان الملازمة هو ان التكليف طلب وهو استدعاء الحصول واما بطلان اللازم فلانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع تصور الوقوع لانه لو تصور وقوعه لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الشئ على خلاف ماهيته لان ماهيته تنافى وقوعه ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات الدالة على امتناع التكليف بالمحال وهو اى التكليف بما لا يطاق غير واقع فى الممتنع لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق اتفاقا فان الاجماع منعقد على عدم وقوعه والاستقراء شاهد عليه ايضا واقع عنده اى عند الاشعرى فى غيره اى فى غير الممتنع لذاته وهو الممتنع لغيره وهو ما يكون ممكنا فى نفسه لكن لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع كايمان ابى جهل فان عند الاشعرى ايمانه محال وهو انقلاب علمه جهلا او وقوع الكذب فى اخباره تعالى وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا فى افعاله توسطا بين الجبر والقدر فالعبد قادر على القصد اليه باختيار وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب القصد واشار الى جواب الاشعرى بقوله على ان علمه بانه لا يؤمن باختيار لا يخرجه عن حيز الامكان اى عن كونه مقدورا لابى جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتى غير مفيد لانه غير محل النزاع قال المصنف وانما لا يخرجه عن الامكان لان الله تعالى علم كل شئ على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم وفيه نظر لانا لا نسلم ان علمه تعالى تبع للمعلوم لانه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فانه تعالى عالم فى الازل بكل شئ انه يكون او لا يكون فحينئذ يلزم الوجوب والامتناع ولهذا صرح بعضهم ان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع على ان قوله والعلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه لانه يكفيه فى الجواب ان يقول الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى واختيار لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى كما يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختيار يعلم ايضا ان للعبد اختيارا وقدرة فى الايمان وعدمه على ان القائل ان يقول هذا تكليف بالممتنع لذاته لان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبى صلعم فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بانه يصدقه ولا يصدقه وهذا جمع بين النقيضين ومحال لذاته وما ذكر لا يكون جوابا عن ذلك وعندنا لا تاثير لها اى لقدرة العبد فى افعاله بل هو مجبور فى افعاله لا تاثير لقدرته فلو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على قول الاشعرى لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق ثم عند عدم جوازه اى جواز التكليف بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انه يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ولا شك ان عدم تكليف ما لا يطاق

غيره

حسنه

لمعنى انه

اصلح فيكون واجبا ويكون التكليف به ممتنعا والمراد بالوجوب على الله تعالى اللزوم ولا استحقاق العقاب على
تركه بل بناء على انه لا يليق بحكمته وفضله ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا
العقاب ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه اي لان نفس الوجوب قد ينفك عن وجوب
الاداء فلا حاجة الى القدرة ح مثلا نفس وجوب الصلوة لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة
عند حضور الوقت ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وعند ذلك يتحقق التكليف لا قبله لان التكليف
هو طلب ايقاع فعل من العبد ولذلك صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وعلى هذا لا يرد على
ما ذكر قول القائل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة
فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة لان التكليف عند وجوب الاداء لا عند نفس الوجوب بل هو اي نفس
الوجوب ثابت بالسبب والاهلية على ما ياتي في فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة
ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به من غير حرج غالبا وانما قيد بذلك لانهم جعلوا الزاد والراحلة في
الحج من قبيل القدرة الممكنة لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة
كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير واعتبر بالصحة والمرض
والبرص فان الصحة غالب والمرض كثير والبرص نادر وهي اي القدرة الممكنة شرط لاداء كل واجب فضلا
من الله تعالى على العباد بدنيا كان المكلف به والواجب او ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز عن استعمال الماء وتجب الصلوة
قاعدا او موميا معه اي مع العجز وتسقط الزكوة اذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى
هذا المذكور من ان القدرة الممكنة شرط لاداء كل واجب قال زفر رح لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في
الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انا نشترط حقيقة القدرة للاداء اذا
كان هو الغرض لما ههنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب وامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد
الوقت كما كان لسليمان عم كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة
كما كان للنبي صلعم فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة وهذا بخلاف يمين الغموس فانه
وان سلم امكان اعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا
يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله على ان القدرة التي اشترطناها لوجوب العبادات
متعلقة بسلامة الالات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فعلى تقدير تسليم ان امكان القدرة على
الاداء غير كاف لوجوب المقصود بل يشترط له وجود القدرة على الاداء وهي حاصلة هنا واما القدرة
الحقيقية المستجمعة لجميع الشرائط فانها مقارنة للفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات عليه
بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة او نقول
جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع قوله ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه القضاء يبنى على نفس

الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم وهذا اسد منعه فانه وجب
قضاؤه مع عدم وجوب الاداء ولا يشترط هذه القدرة الممكنة لبقاء الواجب بالسبب السابق اذ التمكن
على الاداء يستغني عن بقائها اي عن استمرار هذه القدرة بل يكفي مجرد امكانها او توهمها وانما المفتقر الى هذه
القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها
فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب وهذا الكلام يحتمل ان يكون جوابا آخر عن
دليل زفر وان يكون ابتداء كلام فلهذا لا يشترط بقاؤها للقضاء ولهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج
فهلك المال لا يسقط عنه الحج لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به
على هذا السفر غالبا قال العلامة المصنف اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض
قوله لان القدرة التي شرطناها متقدمة الخ لكنه ليس بمناقض لان الظاهر انهما من قبيل الالات التي
هي وسائط لحصول المطلوب والقدرة ما يوجب اليسر اي يسر قدرة العبد على الاداء اي
اداء الواجب والظاهر ان يقول يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي
كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي
اداؤها على النفس اشق عند العامة كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به ايسر
حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب
اليسر الى العسر لانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ
جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر
لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة
والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة بخلاف القدرة الممكنة فانها لما كانت
شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلية فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب
اذ البقاء غير الوجود وشرط الابتداء لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون
البقاء فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النص يقتضي ان يكون الامر بالعكس لان
الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر فلا تجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد
التمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال خلافا للشافعي وانما لا تجب لعدم بقاء
القدرة الميسرة اما اذا لم يتمكن فلا ضمان بالاتفاق بخلاف الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او
يلقيه في البحر فانه تجب الزكوة وان لم يبق القدرة الميسرة لانه اي لان الاستهلاك تعد من المكلف
واشتراط بقائها انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له ولان القدرة الميسرة
كانها باقية زجرا على المتعدي وردا لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير

فان قيل لما شرطتم بقاوها اى بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب
للوجوب فى البعض والنصاب شرط لليسر فلا يجب الزكوة بعد هلاك بعضه فى الباقى مع انها تجب قلنا
النصاب ما شرط لليسر لان الواجب فى الزكوة ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء بحيث لا يتغير
الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين فى اليسر سواء
بل النصاب شرط ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء فان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء
الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك وظاهر كلامه يدل على ان النصاب من شرايط التمكن وراجع الى
القدرة الممكنة على انهم فسروا الممكنة بسلامة الاسباب والالات والنصاب ليس منها وانما هو من شرايط
الوجوب وحصول الاهلية بان يصير غنيا فيتمكن من الاغناء واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط
اليسر لم يشترط بقاوه لبقاء الواجب فيما بقى من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب فى واجب
واحد لا يتكرر ولا يشترط دوام شرطه وانما يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب لفوات القدرة الميسرة
التى هى وصف النماء لا لفوات الشرط الذى هو النصاب ولذلك لا يسقط بهلاك بعض النصاب
مع ان الكل ينتفى بانتفاء الكل لا البعض لقوله صلعم لا صدقة الا عن ظهر غنى اى لا صادرة عن غنى فالظهر
مقحم كما فى ظهر القلب او هو كناية عن القوة اذ المال بمنزلة الظهر الذى عليه الاعتماد واليه الاستناد
فانه يدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة فانه لنفى الوجوب لا لنفى الوجود لوجود الصدقة
عن الفقير ولا منافاة بين هذا الحديث وبين قوله صلعم افضل الصدقة جهد المقل على ان المراد نفى
الوجوب اذ لا منافاة بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل
التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق وان افضل الاعمال احمزها وان كان المراد من الحديث
نفى الفضيلة وهو الظاهر المناسب لقوله عليه خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد
تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذى لا يصبر على شدة الفقر ويخرج على ما هو الاغلب وتفضيل
صدقة الفقير الذى اختص بتوفيق الله فى الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولا حد
له اى للغنى لانه كثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشرع
بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وكذلك الكفارة وجبت بهذه القدرة
الميسرة لدلالة التخيير الكامل وهو التخيير فى الصورة والمعنى بان يكون بين امور يتفاوت بعضها
اسهل من البعض كخصال الكفارة فان هذا التخيير دليل على اليسر بخلاف التخيير فى الصورة فقط بان
يكون الامور متماثلة فى المالية كما فى صدقة الفطر من نصف صاع من البر او صاع من الشعير او التمر
فانه دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد بعدم
الوجدان العجز فى العمر لان ذا اى العجز فى العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا فى اخر

الاه

العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فالمراد العجز الحالى مع احتمال القدرة فى المستقبل اى يشترط القدرة المقارنة
للاداء كالاستطاعة مع الفعل وهى القدرة التامة الحقيقية التى تقارن الفعل فالقدرة المشروطة فى الكفارة
قدرة كذلك اى مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة ودل اى اشتراط بقاء القدرة المقارنة دليل اليسر
فيشترط بقاوها اى بقاء القدرة والمراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير
لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق فى باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان
تحقق هذه القدرة على الاعتاق توجب الاعتاق ثم لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم يتصل
بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم يوجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط
بقاوها فان قلت اذا كان الزكوة والكفارة متساويين فى انهما واجبتان بالقدرة الميسرة فينبغى ان لا يسقط
الكفارة بالمال اذا استهلك كما لا يسقط الزكوة بالاستهلاك فاجاب عنه بقوله الا ان المال ههنا اى فى الكفارة
غير متعين لانه فى الذمة فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون الاستهلاك كالهلاك بخلاف الزكوة فان المال فيها
متعين لان الواجب جزء النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن
وهذا جواب ايضا عن اعتراض وهو ان الواجب فى الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال اخر وفى الزكوة
لا يعود قال المصنف واعلم ان فى قولهم ان بقاء الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر
لانه ان يسر الله تعالى لنا امرا لا يلزم ان يثبت يسر اخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدى
الى فوت اداء الزكوة فانه ان اخر خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شىء انتهى كلامه وجوابه لا محذور
فى فوت الاداء لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا لان المال حقه ملكا ويدا وحق الفقير فى ان
يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدى من محل اخر
فلا يضمن ثم قال وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذى حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته
ان لا يثبت يسر اخر فليتامل انه مع الميسر للصواب والله ميسر كل عسير وجوابه ان معنى انقلاب اليسر الى العسر
انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا او سهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة
والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا لانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا او بالعكس

فصل فى تقسيم المامور به باعتبار امر غير قايم به وهو الوقت بخلاف التقسيمات المذكورة فانها باعتبار
حالة للمامور به فى نفسه وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية وفيه معظم احكام الشرع المامور به نوعان
مطلق وموقت وهو ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به فى غير ذلك الوقت اداء بل قضاء او
لا يكون الاتيان فى غير ذلك الوقت مشروعا اصلا كالصوم فى غير النهار والمطلق بخلافه وان كان واقعا
فى وقت ضرورة اما المطلق فعلى التراخى لانه اى المطلق الامر جاء للفور وجاء للتراخى فلا يثبت الفور الا بالقرينة
وحيث عدمت القرينة يثبت التراخى لان الامر يدل عليه لان المراد بالفور الوجوب فى الحال والمراد بالتراخى

جزء

بشرح

الله ميسر كل عسير

عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا
التراخي فعلى اصطلاح المصنف التراخي اعم من الفور وغيره وليس لقايل ان يقول الامر جاء للفور وجاء للتراخي
فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور لان الفور امر زايد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي
فانه عدم اصلي لا يحتاج الى قرينة واما غيره فاراد بالفور الاتيان بالمامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي
الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت واما الموقت فاما ان يضيق الوقت عن الواجب وهو غير واقع لانه تكليف بما
لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة في اخر الوقت واما ان يفضل الوقت عن الواجب كوقت الصلوة
واما ان يساوي الوقت للواجب وح اي حين اذا ساوى الوقت للواجب اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم
رمضان او لا يكون سببا له كقضاء رمضان جعله من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاولى انه من قسم
المطلق لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له والقضاء وجب بالسبب السابق وكذا صوم النذر والكفارة
من قسم الموقت وصومهما وجب بالنذر والحنث فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبها وقسم اخر مشكل وهو ان
يفضل الوقت عن الواجب او يساوي كالحج واما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى اي زمان محيط ويفضل عنه
والمؤدى هو الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة لشرف فيه وشرط للاداء اي لاداء المؤدى وهو اخراجه
من العدم الى الوجود ولا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء وليس شرطا للمؤدى لان
المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين
الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت واما الصلوة خارج الوقت اي بعد الوقت فتسليم مثل الثابت
بالامر ووقت الصلوة سبب للوجوب اي للزوم وقوعها في ذلك الوقت لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس جعل
الدلوك سببا لاقامة الصلوة ولاضافة الصلوة اليه نحو صلوة الظهر والاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها
ينصرف الى الاختصاص الكامل الا يرى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن
ينصرف الى ما دونه واما الاضافة بادنى ملابسة مجاز والاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو
بالسببية ولتغيرها اي لتغير الصلوة بتغيره اي بتغير الوقت صحة وكراهة وفسادا حيث يصح في وقته الكامل
ويكره في اوقات مخصوصة ويفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان
جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة للسببية وفيه نظر لان المتغير هو المؤدى
او الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب ولتجدد الوجوب بتجدده اي بتجدد الوقت فان دوران الشي مع الشي
امارة كون المدار سببا للداير ولبطلان التقديم عليه اي تقديم الصلوة عليه اي على الوقت فانه يدل على كونه
سببا لوجوبها فان قلت ذلك لا يدل على كونه سببا لجواز ان يكون شرطا وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل
فاجاب بمنع ذلك وذكر سنده بقوله فان التقديم على الشرط صحيح كالزكوة قبل الحول وفيه نظر لان بطلان تقديم الشي
على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل

الذي م

من ذلك الوقت م

لوجوب الاداء ولا يتصور تقديمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم
الاداء عليه بخلاف وقت الصلوة باعتبار شرطيته لا باعتبار سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى وكل واحد من
هذه الامور المذكورة يفيد غلبة الظن بالسببية ومجموعها يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات
حتى يبلغ حد القطع تحقيقه اي تحقيق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت هو مع ما بعده فاعل تحققه وان لم يكن
موثرا في ذاته بل يجعل الله تعالى بمعنى رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا للعباد كالملك على الشراء الى غير ذلك
فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور فهذه الامور موثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل
السنة فان قيل الحكم قديم لانه خطاب الله القديم فلا يوثر فيه الحادث وهو الوقت هنا قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى
في الازل بانه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا الفعل من افعاله الاختيارية واثره وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه
مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله وفيه نظر لان الحكم خطاب الله وهو نفس قوله افعل لكنه اذا نسب الى الحاكم يسمى
ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وليس للفعل عنه صفة حقيقية حتى يكون الوجوب صفة للفعل
ومتاخرا عنه هو الوجوب وهما متحدان بالذات لانهما صادقان على امر حقيقي قايم بذات الله ومختلفان بالاعتبار لانهما باعتبار
مفهوميهما من الحقايق الاعتبارية تختلف باختلاف الاعتبار وبهذا يندفع قول من قال ان الايجاب من مقولة ان يفعل
والوجوب من مقولة ان ينفعل فكيف يتحدان بالذات ولذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة وتارة الايجاب
والتحريم وتارة الوجوب والتحريم واما قوله فانه مضاف الى الحادث تعلقه لا نفسه فلا يوجد قبله ثم هو اي الوقت
سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء لان سببها اي سبب نفس الوجوب الحقيقي الايجاب القديم وهو ترتب الحكم
على شي ظاهر فكان هذا الشي الظاهر وهو الوقت سببا ظاهريا لها اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر
لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشي وهو الوقت فيكون لفظ الامر سببا ظاهريا لوجوب الاداء
وسببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل فلكل واحد من نفس الوجوب ووجوب الاداء سبب حقيقي وسبب ظاهري
وكذلك الوجود فسببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري قدرة العبد المستجمعة لجميع شرايط التاثير
ولا يكون الا مع الفعل والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشي وهو الفعل
او المال والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها وبيانه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر
وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو
وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل
منهما صفة لشي اخر فمداوجه الفرق بينهما في المعنى فلا بد من سبق حق في ذمته فاذا اشترى بثمن غير مشار اليه يثبت
الثمن في الذمة فثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وهذا
اشارة الى الفرق بينهما في الوجوب في المالي وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنايم والمريض والمسافر ولا اداء

تارة م

ما مضاف م

عليهم لعدم الخطاب وهذا اشارة الى الفرق بينهما في الوجوب في البدني فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة
او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب و اهلية المحل وايقاعها من هولاء غير لازم لعدم الخطاب اما في الاولين
فلان خطاب من لا يفهم لغو واما في الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر وانما يكون صوم المسافر
والمريض اداء للواجب اتيانا بالماموربه مع انه ليس اداء عليهما لانه بعد الشروع يتوجه الخطاب عليهما ولا بد للقضاء من
وجوب الاصل لانه اتيان بمثل الماموربه فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب
وهو الوقت لانه لا بد من سبب ولا شيء غير الخطاب والوقت يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما للاجماع على ان
السبب اما الوقت والخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وفيه نظر لانا لا نم انتفاء الخطاب وانما يلزم
اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب
بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب منه صدور الفعل حالة الوجود ولذلك قيل
من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء ثم اذا
كان الوقت سببا وليس ذلك السبب كله اي كل الوقت لانه ان وجب المسبب في الوقت تقدم المسبب على السبب
الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه وان لم يجب فيه اي في الوقت تاخر الاداء عن
الوقت والحاصل انه بين ظرفية كل الوقت وسببية كله منافاة ضرورة ان الظرفية لا يقتضي الاحاطة والسببية يقتضي
التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني فالبعض سبب ولا يتعين البعض الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في
الاخر اجماعا ولا الاخر والا امتنع التقديم عليه لامتناع التقدم على السبب والوقت وان كان سببا لنفس الوجوب
لا لوجوب الاداء الا ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب فالجزء الذي يتصل به الاداء سبب لان الاصل
في السبب هو الاتصال بالمسبب والمسبب هنا نفس الوجوب و الدليل يدل على اتصال الاداء لا على اتصال
نفس الوجوب الا ان الوجوب مفض الى الاداء اي الوجود فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به
ثم هذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه اي على ذلك الجزء الصحيح الجزء الفساد بطلوع الشمس يفسد
وان كان ذلك الجزء ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك ناقصا فان اعترض الفساد على ذلك الجزء بالغروب لا يفسد
لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب ناقصا بخلاف الاول لانه شرع في الوقت
الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا لان النهي عن الصلوة انما ورد بعد الطلوع وقبل
الغروب لان عبدة الشمس يسجدونها في هذين الوقتين فقبل الطلوع وقت كامل لا قبل الغروب فان قيل يلزم
ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها اي صلوة العصر الى ان غربت الشمس قبل فراغه منها لتحقق
اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت
فيعفى الفساد الذي يتصل فيه بالبناء مثلا ان ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة

ايام

البقاء لا في حالة الابتداء جعل عفوا لان الاحتراز عنه اي عن الفساد مع الاقبال على الصلوة في جميع
الوقت متعذر اذ ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل
التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت والمراد بالفساد خروج
الوقت كالغروب في العصر مثلا وقيل المراد بالفساد وقوع بعض الاداء في الوقت الناقص لكن ح لا يتم
الجواب الا ان يقال فلما لزم هذا الفساد اي النقصان لم يفسد الصلوة بخروج الوقت لان طريان الفساد على
الناقص لا يفسد ولكن هذا يشكل بالفجر فان من شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت الشمس ينبغي ان لا يفسد
كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا
قال المصنف فيخطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في
الوقت الكامل والوقت في البعض الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص
فلا يفسد واما في الفجر فلان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت على وجه
لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر اذ ليس ذلك في وسع العبد كما ذكرنا وقد يجاب عن اشكال الفجر
بان العصر يخرج الى ما هو وقت للصلوة في الجملة بخلاف وبان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا
عنه ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكامل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت
هنا وهي انه يلزم ح التقدم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت ولا محذور هنا لان القضاء وقع بعد كل
الوقت فوجب القضاء بصفة الكمال ولا يقال انه اذا لم يؤد في الوقت انتقلت السببية من اول الوقت الى الجزء
واستقرت بالسببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب
بل يقول الكل سبب القضاء فيكون الوجوب بسبب كامل فيجب القضاء كاملا ولان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب
القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد ثم وجوب الاداء يثبت اخر الوقت اذ هنا يتوجه الخطاب
حقيقة لانه الان يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه وانما يكون المصلي اتيا بالاداء الواجب
وبالماموربه في اول الوقت وان لم يثبت الوجوب في اول الوقت لانه بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب
ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الوجوب ويسمى الواجب الموسع ان الوقت لما لم يكن متعينا
شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين الوقت بتعيينه نصا بان عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي
ذلك اذ ليس له وضع الشرائع والاسباب والشروط وانما له اي للعبد الارتفاق فعلا بان يكمل الفعل في ذلك الجزء
وقت الفعل كالخيار في خصال الكفارات ومنه اي من حكمه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب
فلا بد من تعيين النية للواجب الموسع ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب
لان ما يثبت حال كونه حكما اصليا بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وبتقصير العباد واما القسم الثاني
وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو نهار رمضان شرط للاداء ومعيار

للمولى لانه اى لان الصوم قدر بالوقت يطال بزيادته وينقص بانتقاصه وعرف به اى علم مقدار الصوم به
كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار هكذا قالوا وقال المصنف ويعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلثة
من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل فى تعريف الصوم وفيه نظر لانه لا مدخل له فى العبارة الا
بتعسف وتكلف وانما المراد ما ذكروا وبسبب للوجوب لقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام
للتعليل اى الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر ونظاير كثيرة لكن انما يكون ذلك اذا كانت الصلة
صالحة لعلية الخبر بخلاف قولنا الذى فى الدار رجل عالم والظاهر ان من فى الاية شرطية لا موصولة وح يكون ادل
على السببية ولنسبة الصوم اليه اى الى الشهر كقوله صوم رمضان والاصل فى الاضافة الاختصاص الاكمل وهو
ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على ساير وجوه الاختصاص الا ان وجوب الفعل لا يصلح ان
يكون بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فافهم الوجوب الذى هو شرعى ومفض الى الوجوب الحسى مقامه و
لتكرره به اى لتكرر الصوم بتكرر الوقت ولصحة الاداء فيه اى فى الشهر للمسافر مع عدم الخطاب له ومراده ان
السبب اما الوقت او الخطاب للاجماع على ذلك او لعدم الثالث والخطاب منتف فى حق المسافر فتعين الوقت
ثم المختار عند الاكثر ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه وان كان الظاهر من النص والاضافة ان السبب مطلق
شهود الشهر والشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ومن حكمه
انه لا يشرع فيه غيره اى فى رمضان صوم غير صومه المخصوص به فلهذا يقع الصوم عند ابى يوسف ومحمد رح
عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر من الصوم لان المشروع فى هذا اليوم هذا الصوم برمضان لا غير
فى حق الجميع من المكلفين سواء كان المكلف مسافرا ام لا ولهذا لا يصح الاداء اى من المسافر لكنه رخص للمسافر
بالفطر وذا الترخيص لا يجعل غيره اى غير صوم رمضان مشروعا فيه اى فى رمضان قلنا لما رخص
لمصالح بدنه فمصالح دينه وقضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وهنا لم يأت
بالعزيمة بل اعرض عنها اذ صام واجبا آخر فعلى هذا قولنا ان المشروع فى هذا اليوم فى حق الجميع صوم رمضان
لا غير ممنوع ليس على اطلاقه ولان وجوب الاداء عطف على مضمون ما قبله كانه قال ولو اجبا آخر يقع عنه
لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه اى عن المسافر فصار هذا الوقت اى رمضان فى حقه اى
فى حق المسافر اى فى حق ادائه وتعليم ما عليه كشعبان واما فى حق نفس الوجوب فليس بمنزلة شعبان
لتحقق سبب الوجوب فيه لا فى شعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه
اولى ان يشرع فى النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع فى واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان
قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقى
الله تع وعليه صوم القضاء ولا يكون صوم رمضان وكذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه
ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هى اداء رمضان لا النفل وعلى الدليل الثانى وهو ان الوقت

ما بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهنا اى فى هذه المسئلة التى نوى النفل فيها روايتان بناء على هذين
الدليلين روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل وان اطلق النية من غير
تعرض للنفل والفرض فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة وهو فرض الوقت بصريح نية النفل
فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم وانما ترك الدليل الثانى بالكلية لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان
اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او نية واجب آخر وعلى مقتضاه رواية الحسن انه يقع
عن النفل واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا ظهر فوات شرط
الرخصة فصار كالصحيح وفى المسافر تعلقت الرخصة بدليله وهو السفر فشرط الرخصة ساقط هنا اى فى
المسافر قال المصنف فوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه نظر لان المرخص هو المرض الذى يتضرر بالصوم لا المرض
الذى لا يقدر به على الصوم فلانه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وفى نظره نظر لان الكلام فى المرض الذى
لا يطيق معه الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذى يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بالاتفاق
وكذا قال الامام السرخسى فى المبسوط ان قول الكرخى بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او مأول بالمريض الذى
يطيق معه الصوم وكان منه ازدياد المرض ثم ذكر ابتداء مسئلة لا تعلق له بالمريض والمسافر بقوله وقال زفر
وهو عطف على قوله يقع عند ابى يوسف وهذا تفريع آخر على تعيين الوقت للصوم لما صار الوقت متعينا له فكل
امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اى يكون حقا مستحقا لله تع على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه
حق المستاجر كما اذا استاجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به ما
وجب او اداء ما وجب عليه بالعقد واما الاجير المشترك فالمستحق فيه هو الوصف الذى يحدث فى الثوب لا منافع
الاجير فيقع الامساك عن الفرض ولزم به وهو محل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم فى نهار رمضان ولم يجد
النية كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية اى نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة وانما يخرج عن العهدة مع ان ابتداء
تمام النصاب كما فى درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر فكيف يصح بالهبة لانه اراد بالهبة الهبة المفرقة
او الفقير المديون او هذا كلام الزامى او يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله تع لا عوض عن الفقير
قلنا هذا اى تعيين الوقت للصوم واستحقاقه لمنافع العبد يكون جبرا لعدم اختيار العبد فى صرفها الى صوم آخر
فلا يصلح عبادة وقربة لان العبادة فعل يقصد به العبد التقرب الى الله تع ويصرفه عن العادة الى العبادة باختيار
والشرع عين الامساك اى امساك العبد الذى هو قربة لهذا اى لصوم رمضان لا الصوم مطلقا والقربة بدون القصد
فالامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية وانما لم يجز صرفها الى صوم آخر مع ان منافعه له لعدم مشروعية صوم
آخر فى ذلك الوقت كما فى الليل مع قطع النظر عن انه لا استحقاق له فيها الصلاة وقال الشافعى رح لما كانت منافعه
على ملكه اى ملك العبد من غير ان يصير مستحقة لله تع على العبد لا بد من التعيين اى تعيين نية الفرض لئلا يصير
جبرا فى صفة العبادة وبيانه ان وصف العبادة ايضا عبادة لهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من

النية كذلك لابد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا من الجريان بكفي احساكه على قصد القربة للعبادة
المفروضة بناء العبدام لا وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما
تادي فرض الحج بدون التعيين فانما يثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتادى فرض الصوم
عند الشافعي بنية النفل او واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم قلنا نعم لابد من
التعيين لكن الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو
للاحضار فكذا ما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو فلا
يحتاج فان قلت سلمنا حصول التعيين في اطلاق النية لكن لا نسلم حصوله بالخطا في الوصف
بان ينوي النفل او واجبا آخر فاجاب عنه بقوله ولا يضر في حصول التعيين الخطاء في الوصف
نفي الوصف لما لم يمكن شرعا بطل بمعنى الاطلاق وهو تعيين لانه لما نوى الاصل والوصف والوقت
قابل للاصل لا الوصف ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعكس اقتصر البطلان
على الوصف فبقي اطلاق اصل الصوم ولا يلزم من انتفاء الوصف انتفاء الاصل ولذلك يلزم من انتفاء
اللازم انتفاء الملزوم لان اللازم هنا للاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين
كالنفل لا يوجب انتفاء الاصل ولان الاوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف
مع انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم و
ليست نية النفل اعراضا عن الفرض بناء على ما بينهما من المنافاة لان الاعراض انما يثبت في ضمن
نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها ويمكن الجواب عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم ان وصف
العبادة يكفي بقصد العبد بل الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك
بدليل قطعي بخلاف اصل العبادة فانها اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية
فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكفي بفعل العبد
بل بوصف الالزام من الله فنيته النفل او واجبة لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ
لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم وقال الشافعي لما وجب التعيين وجب من اول الى آخره لان
كل جزء يفتقر الى النية لان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الجزء متعسر وحرج فلابد
من التقديم عليه بان ينوي بالليل مع استدامتها فاذا خلا في البعض فسد ذلك فيفسد الكل
لعدم التجزي اي تجزي الصوم صحة وفسادا لانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل
ولا يمكن ان يقال اذا صح البعض صح الكل لعدم التجزي ايضا لان الصحة وجود فيفتقر الى صحة جميع
الاجزاء بخلاف الفساد ويقتضي توجيه الفساد في باب العبادات احوط والنية المعترضة في
خلال الصوم لا يقبل التقدم على ما مضى من الامساكات بطريق الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان

نفيا م

اخره

عدمته م

المتاخر ويصح الفقهوي حتى يكاد يثبوته في الزمان المتقدم لان الاستناد انما يكون في الامور الثابتة شرعا
كالملك ونحوه اما الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد ومباحثة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر
ثابت وجداني واذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا يرى انها لا تستند اذا عدمت
النية بعد الزوال قلنا لما صح الصوم بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل اي الامساكات في اليوم بان يعزم في
الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب اذا قران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر فلابد من
التقدم عليه فلان يصح الصوم بالمتصلة بالبعض اولى فلا يجعل النية المتاخرة متقدمة بطريق الاستناد
انما يجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم المتقدمة تقديرا لان النية المتقدمة
التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم يعتبر مقارنتها تقديرا واليه اشار بقوله ويكون النية تقديرية المستندة
وفيه نظر لان النية المتقدمة بالليل وان كان في اول الصوم لكن يمكن ان يقال بحقيقتها وبقائها حكما ويستصحبا
فان من عزم على فعل يكون عازما عليه ما لم يرجع عنه او لم يعزم على تركه وحينئذ يمنع طريان العدم على النية
المتقدمة بالليل واما النية المعدومة بالعدم الاصلي كما اذا لم ينو بالليل ولكن اول اليوم فلا معنى لتقدير تحققها
ويمكن ان يقال في دفع النظر كما ان النية المنقضية يجعل ثابتة تقديرا فلذلك يجعل الاتية ثابتة تقديرا لانه يفعل
الوجود وايضا جعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بكلها لان جملة الامساكات في اليوم حينئذ انها
صوم شرعي واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما ولو ايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام ويجعل
اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل ولذلك لا يصح الصوم بنية بعد نصف النهار والمراد بنصف النهار نحو الضحى
الكبرى لانها نصف النهار الصومي وهو من طلوع الفجر الى الغروب واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع
الشمس الى غروبها فلو نوى قبل الزوال بعد الضحى الكبرى لم يصح صومه على المختار لعدم مقارنة النية لاكثر
النهار الصومي ولا يفسد الامساكات المتقدمة على النية المعترضة حتى لا يعود صحيحة بعد الفساد لان الامساكات
المتقدمة موقوفة لصلوحها للصوم فان من صادف نيته في اكثرها صارت صوما والا فسدت واليه اشار بقوله
حتى والطاعة قاصرة في اول النهار لقلة مخالفة الهوى فيه بناء على عدم اعتياد الاكل والشرب فيه فتركهما خارج
مخرج العادة ولا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحى الكبرى فيكفيها النية التقديرية لكن جعل النية بالليل
افضل وجعل النية المعترضة متقدمة تقديرا للاحتياط والمسارعة الى الامتثال على انا نرجح بالكثرة
لان للاكثر حكم الكل كما ذكرنا وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه اي ترجيح الشافعي بالوصف لانا
نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بعض
على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا يصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فينسب الفساد الى البعض فيه
النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة على ما ياتي في باب الترجيح ان شاء الله تعالى
ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالوصف وفيه نظر لان الكثرة وصف للاجزاء لا عين الاجزاء فلا يكون الترجيح

نحو م

متقدمة م

الذي عدم م

بالكثير ترجيحا بالاجزاء على ان المصنف قال قبل ذلك في الحسن لذاته ولغيره ان الجزء اما صادق على الكل كالعبادة
تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فيكون ترجيح الشافعي على هذا بالذات وترجيح الحنفي بالوصف
فان قيل في التقديم اي تقديم النية بان ينوي بالليل ضرورة فان محافظة وقت الصوم متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعرض
عليه المنافي بان لم يعزم على ترك النية كالاتصال اي كاتصال النية باول اليوم قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك
لان تقديم نية الفرض فيه حرام ونية النفل لغو عندكم فثبت الضرورة قيل فيه نظر لان ضرورة التاخير ضرورة لعارض
ومختص ببعض الايام والضرورات مقدرة بقدرها لا يتجاوز عن محلها بخلاف ضرورة التقديم فانها عامة دائمة وفي
النظر نظر لان الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه فضرورة التقديم وان
كانت عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة بالبعض وبناء الاحكام على الاعم الاغلب لا على القليل النادر
الا ان بينهما استواء في اصل الحاجة لا في قدرها فضرورة التاخير وان كانت قليلة بالنسبة الى ضرورة التقديم لكنها كثيرة
في نفسها وليست من النادر الذي لا يبتني عليه الاحكام وانما اختص ضرورة التاخير عما قبل نصف النهار لان فيما قبله
يترك الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم
العدم ولان عطف على قوله صح بالنية المتقدمة المنفصلة وذكر دليل على صحة الصوم المنوي نهارا وهذا دليل
ثان صيانة الوقت الذي لا درك له اصلا واجب حتى لو ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى
هذا الوجه اي على هذا الدليل الثاني لا كفارة اذا افسد الصوم لانه مشعر بان الصوم المنوي نهارا انما صح لضرورة ان
الصيانة واجبة ويروى هذا عن ابي حنيفة ره ومن حكمه اي حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للصوم لكون
الصوم مقدرا بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه قال المصنف خلافا للشافعي ره فانه عنده اذا نوى النفل من النهار
يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال ولكن المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب والمشهور بين
اصحابه انه يجوز النفل بنية قبل الزوال ويشترط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول النهار
اليوم وينال ثواب صوم جميع اليوم كمن ادرك الامام في الركوع ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان
الصوم المنذور في وقت معين كصوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث
من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت لذلك الصوم فيصح هذا الصوم
بالنية المطلقة وبنية النفل كما يصح صوم رمضان بها لكن لو صام عن واجب آخر يصح عنه لا عن المنذور لان تعيينه
يؤثر في حقه لانه انما تعين وقت المنذور بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر تعيينه فيما هو حق الناذر وهو
النفل لا يؤثر في حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى واما القسم
الثالث وهو ان يساوي الوقت الفعل ولا يكون سببا فالوقت معيار لا سبب كالكفارات و
النذور المطلقة اي غير المقيدة بوقت معين والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا له لما
كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان

والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكون النية التقديرية حاصلة في
اول النهار بناء على ان تعين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية فان
قلت لو كان عدم تعين الوقت موجبا للتبييت لما صح النفل من النهار فاجاب عنه بقوله واما النفل
فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر اي يكفي اقتران النية بالاكثر
امساكات اليوم بخلاف سائر الواجبات فانها من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية
ما هو من مشروعات الوقت انصرفت اليه واما القسم الرابع من الموقت وهو الحج فان وقته مشكل في
الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج والثاني بالنسبة الى سني العمر
واشار الى الاول بقوله فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته كوقت الصلوة ويشبه المعيار
لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم واشار الى الثاني بقوله ولان وقته العمر حتى ان اتى
به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت لكن عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره
عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وانما يجوز
اداؤه في العام الثاني على قول ابي يوسف مع انه حكم بعدم جواز تاخيره عن العام الاول لانه انما حكم بالتضييق
للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية وعند محمد ره يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان
عاش ادى وكان اشهر الحج والعام الاول صالح للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الوقت
الاشهر من العام الاول فحكم محمد ره بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية ولذا
يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الراجح في
الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان المطلق
يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ره ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا بيننا فمسئلة الحج مسئلة مبتداة
فقال محمد لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما و
قال ابو يوسف ره لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة فمتى اذا ادرك القابل
زال الشك فقام مقام العام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت
الايام كلها فان قيل لما تعين الاول ينبغي ان لا يتادى فيه النفل قلنا انما عيناه احتياطا احترازا عن الفوت
فالتعيين ثبت هنا لعارض خوف الفوت لا لانه امر اصلي قوله احترازا مفعول له لقوله احتياطا و
ليسا بمفعولين لقوله عيناه لعدم توارد مفعول له بعد آخر لفعل واحد بغير واسطة حرف العطف
وظهر ذلك اي اثر ذلك التعيين في حق الاثم وحرمة التاخير فقط اي اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك
الحج لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة ولم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل فانه
ليس في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فاثر ظاهر

و الا فلا تلوح

في الاثم وعدم جواز النفل جميعا واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا من ان افعال
الحج لا يستغرق اجزاء وقته ولان افعاله غير مقدرة بالوقت وبان يكون كل واحد من الوقوف والطواف والسعي
والرمي مقدرا بان يكون كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يتقدر
بالوقت لم يكن الوقت معيارا له وهذا الدليل استدلال بعدم الحد على عدم المحدود والدليل الاول استدلال
بعدم اللازم على عدم الملزوم فان تطوع جواب قوله واذا كان وعليه حجة الاسلام يصح التطوع وعند الشافعي
يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا التطوع وعليه حجة الاسلام السفه فيحجر عليه اذا نوى التطوع
نية التطوع فبطلت نيته فبقي النية المطلقة وهي كافية على انه يصح باطلاق النية ويصح بلا نية لمن
احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحجر بفوت الاختيار ولا عبارة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة
التعيين اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام بخلاف نية النفل فان الظاهر منه النفل والاحرام غير
مقصود بالذات بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره لدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر
بالمعاونة **فصل** في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا قال المصنف هذا الفصل غير مذكور في
اصول الامام فخر الاسلام في بيان الاهلية ذكر الامام السرخسي رح لا خلاف في ان الكفار يخاطبون
بالايمان والعقوبات والمعاملات لا خلاف في هذه الثلثة وبالعبادات في حق المؤاخذة في الاخرة قوله
في حق متعلق بالعبادات خاصة ولذا اعاد الباء الجارة ومعناه انه يؤاخذون بترك الاعتقاد لانه يوجب
الامر اعتقاد اللزوم وهذا ايضا لا خلاف فيه كما لا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب
القضاء بعد الاسلام بقوله تعالى ما سلككم في سقر الاية قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما
في حق وجوب الاداء في الدنيا فكذا يخاطبون عند العراقيين من مشايخنا ومذهبهم ان الاداء واجب عليهم
وهو مذهب الشافعي رح لانه لو لم يجب الاداء عليهم
لا يؤاخذون على تركها فمحل الخلاف هو الوجوب
في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب والاية المذكورة تدل على الاول
لا على الثاني فصوابه ان يذكرها بعد قوله على تركها وليس المراد من الاية لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة
ليكون العذاب على ترك الاعتقاد ويكون الاعتقاد في موقعه لانه مجاز فلا يثبت الا بدليل ووجه دلالة الاية
على الاول انهم ذكروا ان سبب عذابهم ترك الصلوة والزكوة ولا يجوز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب
الى تركها مع جواز ان يكذبهم الله تعالى في قولهم والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء للاجماع على ان المهالة
تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم عن ذلك ولان الكفر لا يصلح مخففا يسقط به العبادات فان قلت لا اعتداد
بعباداتهم حال الكفر فلا يكون فائدة في وجوب الاداء عليهم فاجاب عنه بقوله ولا يضر كونها اي كون العبادات
غير معتد بها مع الكفر لانه يجب عليه العبادات بشرط تقديم الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة
وفائدة الوجوب تعذيبهم على ترك العبادات كما يعذبون على ترك اعتقاد الوجوب وغيره من اصول الدين

وليست هذه العبادة على ما ينبغي لان الايمان اصل اسباب اهلية احكام ثواب الاخرة فلم يصلح ان
يجعل شرطا الا ان يقال وجوب ثابت بالاوامر المطلقة فيه لانه ثبت في ضمن الامر بالعبادة
حتى لا يصلح ان يجعل شرطا وايضا الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها
لا عند مشايخنا ديارنا اي ديار ما وراء النهر فانهم قالوا الكفار لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه
ذهب فخر الاسلام وغيره قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب
له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى وكان الخطاب
بها موضوعا عندنا ولزمه الايمان لانه اهل لادائه لقوله ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فانهم اجابوك فاعلمهم
ان الله فرض خمس صلوات الحديث قال المصنف يفهم منه ان فرضية صلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة
فعلى تقدير عدم الاجابة لا يفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عما عداه عند عدم الشرط
فظ واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية انتهى وفيه نظر لان قوله فعلى تقدير عدم
الاجابة لا يفرض لا يلزم ذلك لان المعلق على الشرط هو الاعلام لا الفرض فعلى تقدير يلزم عدم الاعلام لا عدم
الفرض وقوله فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع لان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها ولان الامر
بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وجوابه ان الامر لنيل الثواب على تقدير الاتيان بالمأمور به
ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكافر ان توصل الى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب
وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط وهو الايمان فيلزم وايضا هذا منقوض بامر الكافر بالايمان
فانه لنيل الثواب وفيه نظر لانه اهل لادائه وليس لسقوط العبادة اي سقوط الخطاب بالاداء عنهم تخفيف بل
تغليظ نظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند الياس لانه غير مفيد فكذا ههنا لا يؤمر الكافر بالعبادات
لانه غير مفيد وهذا جواب عن التمسك الثاني للعراقيين واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذة لا تستلزم الخطاب
في حق وجوب الاداء في الدنيا اذ لا نسلم ان المؤاخذة على ترك العبادات بل هو محل النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد
الوجوب وقد ذكر الامام شمس الائمة ان علمائنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتاخرين استدلوا على مسائلهم
على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة
خلافا للشافعي فهو يدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي مخاطب واستدل البعض
بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب
ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى وفيه نظر
لان صحة ما مضى انما بني على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في
الوقت وجب الاداء ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوا على ان الشرائع ليست
من الايمان عندنا خلافا له وهم اي الكفار مخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير

داخلة في الايمان ومخاطبون عنده والكل اي كل هذه الاستدلالات الثلث ضعيف واصح على
استدلال الاول بقوله لانه انما سقط القضاء اي قضاء صلوات الردة عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر
لهم ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب لجواز ان يكون مخاطبا لكن سقط
عنه القضاء بهذه الكلمة الاية وعلى ضعف الثاني بقوله ولان المولى اي انا نطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان
فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت وقد حبط عمله يجب الاداء بهذه الاداء لا محالة لا لان الخطاب
انعدم بالردة وفيه نظر اذ لا دلالة للاية على ذلك لانها محمولة على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد
منكم عن دينه فيمت وهو كافر الاية وهو من باب حمل المطلق على المقيد وعلى ضعف الثالث بقوله ولانهم
مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقولهم مخاطبون بالايمان فقط
ممنوع وقوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل لتحقيق ان الخلاف
ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان ثم لما ابطل الاستدلالات الثلث قال والاستدلال
الصحيح على المذهب وهو ان الكافر ليس بمخاطب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه الصوم فعلم
ان الردة تبطل وجوب اداء العبادة ولا يخرج هذا الاستدلال بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لان هذه
المغفرة في السيئات ونذر الصوم من الحسنات الا ان يقال النذر من الاعمال فيبطل بالردة **فصل**
والنهي وهو قول القايل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل والمراد بالنهي هنا النهي المتعلق بافعال المكلفين
لا باعتقاداتهم اما عن الحسيات وهي ما لها وجود حسي فقط كالزنا وشرب الخمر فيقتضي النهي القبح لعينه
اتفاقا اي يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غيره وقبح عينه اما ان يكون بقبح جميع اجزائه او بعض اجزائه
وفي قوله يقتضي اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى ان يكون قبيحا فنهى الله عنه لان النهي يوجب قبحه كما هو
راي من شعري الا بدليل ان النهي لقبح غيره والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح
لعينه وبواسطة القرينة يحمل لغيره وهو اي ذلك الغير ان كان وصفا قايما بالمنهي عنه فكالاول اي فهو بمنزلة
القبح لعينه وان كان مجاورا عن المنهي عنه ومنفصلا فلا يكون كالاول كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن دال
الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى واما ان يكون النهي عن الشرعيات وهي ما لها وجود شرعي مع
الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول نحو بعت واشتريت موجودان حسا
ومع وجوده الحسي له وجود شرعي باركان وشرايط مخصوصة اعتبرها الشارع ويحصل معنى شرعي يكون
هكذا الشرعي اثر له فذلك المعنى هو البيع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل كالبيع الوارد
على ما ليس بمحل وان وجد وجوده الحسي من التلفظ بالايجاب والقبول لكن لا يقال انه بيع وكالصلوة
بلا طهارة كالصوم في العبادات والبيع في المعاملات فعند الشافعي رح هو كالاول يقتضي القبح لعينه
الا بدليل ان النهي لقبح غيره وانما اورد للشرعيات نظيرين اي الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا

وعند الشافعي رح بين العبادات والمعاملات وعندنا يقتضي النهي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله
لا بوصفه الا بدليل ان النهي للقبح لعينه وثمرة الخلاف انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا وبيان ذلك ان الشرع
وضع افعال المكلفين في بعض المكلفين لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع
فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا
للملك او ارتفع ذلك الوضع منها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا ولذلك قال ثم القبح
لعينه باطل اتفاقا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي وهو اي الشافعي يقول لا صحة لها اي للشرعيات
شرعا الا ان يكون مشروعة ولا يكون مشروعة مع نهي الشرع عنه لان النهي عن الشرعيات بلا قرينة يقتضي
لعينه وفايدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصل اذا دنى درجات المشروعية
الاباحة وقد انتفت بالنهي ولان النهي بلا قرينة يقتضي القبح لعينه وهو ينافي المشروعية قلنا في الاستدلال
على مذهبنا حقيقة النهي يوجب كون المنهي عنه ممكنا متصور الوجود فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله
والنهي عن المستحيل عبث بلا فايدة واعترض الخصم بان امكان الفعل باعتبار المعنى اللغوي كاف ولا يحتاج
الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحايض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس
الامساك والدعاء حاصل هذا الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير شرعي
اي معتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر
وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصلوة والصوم الشرعيان لا الامساك والدعاء وفيه نظر لان الشرعي ليس
معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة سواء كانت صحيحة ام لا ولذلك صح ان
صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحايض باطلة وثاني الوجهين انه لو لم يكن صحيحا
لكان ممتنعا فلا عنه لان المنع عن الممتنع عبث وفيه نظر لانه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير
هذا المنع كالحاصل فانه يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل فان قلت النهي عن الصوم والبيع
مثلا ليس الا على التصرف الحسي واما المعنى الشرعي وهو كونه عبادة او عقدا مخصوصا فلا قدرة للعبد عليه
جوابه ان الشارع قد وضع لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء
البيع الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له واذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح
ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهي يكون التكلم بهذا اللفظ منهيا عليه لانه لما تكلم به ثبت المعنى الموضوع له
وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حال الحيض وكذلك العبد قادر على كسب الفعل الشرعي ويكون وصف
العباد داخلا في ضمنه ولكن المصنف فصل كلامه بعض التفصيل وقال فامكانه اي امكان المنهي كنهي بيع درهم
بدرهمين اما بحسب المعنى اللغوي او الشرعي كما ذكرنا بعبارتهما الاول باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة
التي نهي لاجلها حتى لو اوجب المفسدة يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه وكذا لا نزاع في بطلانه لان الواقع ليس هذا

القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كان المفسدة في غير هذا القول لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فتعين الاول وهو ان النهي عن المعنى الشرعي فيجب امكانه بحسب الشرع فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه لان ينافي امكان وجوده شرعا فيكون لقبح امر خارجي ولان النهي يدل على كونه اي كون المعنى الشرعي معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك في البيع مثلا فيقول بصحته لمنافاة اباحته لان الاباحة تنافي النهي وفيه نظر لانه اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع فلا نزاع فيه وان اريد بها استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك وهو المتنازع فيه فلا دلالة لشيء مما ذكر على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه الصفة والقبح يقتضي النهي لان النهي يقتضي كون المنهي قبيحا قبله خلافا للاشعري وهو معنى الاقتضاء فلا يثبت المقتضي على وجه يبطل النهي وهو المقتضي لانه لو كان قبيحا لذاته في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث فثبت المدعى على الوجه الذي ادعينا وهو ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعايتهما وذلك بان يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون فيه ذكر محافظة على المقتضي وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لذاته وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم منه اسقاط النهي والبعض سلموا ذلك في المعاملات لا في العبادات اصلا سواء كان القبح لعينه او لغيره وسواء كان الغير وصفا لازما به او مجاورا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة عند الجبائي وابي هاشم واحمد وما لك في احدى الروايتين وقال القاضي ابو بكر لا يصح هذه الصلوة الا انه قال لا يسقط الطلب عندها اي لا يجب القضاء لانه لم يأت بالمأمور به مع انه يجب عليه الاتيان به لان المنهي عنه لم يؤمر به للتضاد بين الامر والنهي قلنا كل معين يأتي به فانه لم يؤمر به لكنه يخرج عن العهدة بانه معين لاشتماله الماهية الكلي لا يكون الا معينا وهو غير المأمور به ضرورة مغايرة المطلق المقيد فيجوز اشتماله على المأمور به ذاتا وعلى المنهي عنه عرضا وانما يلزم ان لو يجوز لو اتحد جهتا الامر والنهي وههنا ليس كذلك لان هذا الفعل يجب لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا والمنهي عنه ثابت بحيث يحتمل هذا الوصف وهو ان يكون الفعل مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح ونحوها بقي ههنا ثلثة اقسام اخر وهو ان يكون الفعل مأمورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته وهو محال لانه اما بحسب عينه فيجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان وبحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل وان كان الفعل مأمورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض وهذا القسم وان كان ممكنا لكن لا يتأدى به المأمور به امرا مطلقا لان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لان هذا حسن لغيره وان يكون مأمورا به بالعرض ومنهيا بالذات وهذا القسم باطلا لا يتأدى به المأمور به فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات

الامر

يقتضي القبح لعينه عند الا بدليل ان النهي للقبح لعينه اي لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري النهي على اصله الا عند الضرورة والضرورة مقصورة اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء وان دل الدليل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده لان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه لان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اذ الصحة اي صحة الشيء يتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره فصحتها كافية في صحته ويلزم من هذا ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط فلا يرجح الوصف العارض على الاصل اذ يترجح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف العارضي وح يكون المنهي عنه موجودا شرعيا او صحيحا وعنده الباطل والفاسد سواء وهما عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولكن لا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا وذلك كالبيع بالشرط اي بشرط لا يقتضيه العقد ولا يكون لاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق والنهي راجع الى الشرط فبقي اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة والربوا عطف على قوله كالبيع ويكون التقدير وكالربوا ان فسر الربوا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وعطف على قوله بالشرط ان فسر الربوا بالفضل الخالي عن العوض ويكون تقديره وكالبيع بالربوا والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب بقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة وصوم الايام المنهية كالعيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم بنفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهر النفس بمخالفته هواها وتحريضها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلث وترك لاجابة الدعوة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة ومن حيث الاضافة الى الدعوة يكون منهيا لما فيه ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول لا الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة

الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فصار الصوم في هذه
مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لكن الصحيح النذر به اي بالصوم في هذه الايام لانه اي النذر الصوم
نفسه طاعة والمعصية وهي الاعراض عن ضيافة الله تعالى غير متصلة به ذكرا بل فعلا اي المعصية في فعل الصوم
لا في ذكره والتلفظ به وايجابه على نفسه فالنذر ايجاب بالقول وبالقول يحصل التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع
ايجاد بالفعل وبالفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين ولهذا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم النحر لم يصح نذره في
رواية الحسن فلا يلزم الصوم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية بخلاف الصلوة فانها تلزم بالشروع ولا تفسد
واشار الى الفرق بينهما بقوله واما الصلوة في الاوقات المنهية فلقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها
فاوجب الوقت نقصانا فلا يتادى به الكامل لان الوقت من حيث انه سبب يجب المناسبة والملائمة بين
الوقت والصلوة فاذا وجب كاملا لا يتادى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا
يتادى ناقصا كما في اداء العصر لا معيارها بل ظرفها فمن حيث انه ظرف يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاور
لا تعلق الوصفية فلم يوجب فسادا بل يوجب نقصانا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم فان الوقت معيار له فالصوم
عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف ففساده يوجب فساد الصوم او نقول الصلوة من اقسام المركب الذي لا يصح
اطلاق اسم الكل على الجزء فان ابعاضها من القيام والقعود والسجود والركوع لا تسمى صلوة ما لم يجمع فما انعقد
منها كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فاذا افسدها فقد فسد عبادة ويجب المضي فيها فوجب القضاء
بخلاف الصوم فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء كالماء لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى
لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها عينه لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك
فلا يلزم القضاء بلا فساد وهذا الفرق بين الصوم والصلوة انما يظهر اثره في النفل اذا فرض في هذه الاوقات
واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتادى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال
فلو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليها اتمامها ولو افسد يجب عليها قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام
المنهية فلا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء وان كان ذلك الغير مجاورا عطف على قوله ان كان
وصفا يقتضي كراهة لان الدليل يدل على ان النهي لقبح امر مجاور عندنا وعنده لا عند من قال ان النهي في العبادات
يوجب البطلان مطلقا كالصلوة في الارض المغصوبة مثال العبادات والبيع وقت النداء مثال المعاملات
وان دل الدليل على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه عطف على قوله وان دل على ان النهي لغيره يبطل اتفاقا بيننا
وبينه كالملاقيح وهي ما في بطون الامهات جمع ملقوحة كذا في الصحاح وفي القاموس انها جمع ملقوح يقال لقحت
الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار والمضامين وهي ما في اصلاب الفحول من الماء جمع مضمون
فان الركن اي ركن البيع وهو المبيع معدوم فلا يمكن وجود البيع فلا بد لاحقيقة النهي فدل الدليل وهو ان النهي عن
المستحيل عبث على انه مجاز عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية فالجامع ان الحرمة تثبت بكل

لكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ تعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي فيكون الركن قبيحا لعينه لانه يلزم من بطلانه
قبحه لعينه لتلازمهما وكذا النكاح بغير شهود فانه مثل الملاقيح في البطلان لان ان النهي فيه لذاته اذ لا نهي
هنا لانه منفي بقوله صلعم لا نكاح الا بشهود فانه نفي لتحقق الشرعي بدون الشهود لا نهي فان قلت لو كان باطلا
لما ثبت بعض احكام النكاح نحو سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر فاجاب عنه بقوله
وانما النسب وسقوط الحد للشبهة اي لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح فان قلت
هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فاجاب بجواب الزامي واتم بقوله ولانه اي ولان النكاح وضع للحل لبقاء التناسل
فلا ينفصل عنه اي عن الحل وبالنهي يثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب
الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها والبيع وضع للحل والملك اي حل الانتفاع تابع له ومبني عليه فانتفاء الحل
لا ينافيه لانه اي لان البيع قد شرع للملك لا للحل في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل كالامة المجوسية في موضع
الحرمة والعبد فانه لا يحتمل الحل ولا يبطل البيع اذا انفصل عنه الحل فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح
لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يفيد حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء
الكفار والرخصة بسفر المعصية هذا ابتداء سؤال وهو ان المنهي عنه في هذه الصور فعل حسي لا دلالة فيه
على ان النهي عنه لغيره وكل ما هو كذلك فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فلزم ان لا يكون هذه
الافعال مفيدة للاحكام المذكورة وليس كذلك وقد قيل فان المعصية لا توجب النعمة هذا تاكيد على ان هذه الافعال
المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة فظاهر واما الحرمة المصاهرة فلما
فيها من ثبوت المحرمية قال المصنف في الشرح ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات
لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد ايضا حكما شرعيا وهو الكفارة وقيل السؤال
نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد
حكما شرعيا وذلك لان كلا من هذه الافعال المذكورة فعل حسي وقد ثبت به حكم شرعي كما ذكرنا وكن على هذا القول
لا يكون للمنع المذكور توجيه لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة بتخلف الحكم عنها في هذه الصور فالوجه هو الاول
ويكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض لمنع المقدمتين لثبوتهما بالاجماع على ان استناد المنع بالطلاق
والظهار غير مستقيم لانهما فعلان شرعيان اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الزنا
وشرب الخمر فلو اورد هما بدلهما لكان هو الصواب لان كلا منهما موجب للحد وهو حكم شرعي وكذا جوابه عن الطلاق
والظهار كلام على السند وهو غير مسموع وهو قوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره
لدليل يدل على انه قبيح لمجاور في الطلاق قد دل الدليل وبحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه
لقبح المجاور ولا يلزمنا الظهار ايضا لان الكلام في حكم مطلوب عن السبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه

لان بحثنا في ان المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا وهو مطلوب والظهار لا يفيده بل يفيد حكما شرعيا وهو زاجر قلنا
في الجواب عن السؤال الزنا لا يوجب ذلك اي حرمة المصاهرة بنفسه حتى يرد الاشكال بل لانه اي لان الزنا سبب
للولد وهو اي الولد الاصل في ايجاب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى ومن ابتغى وراء ذلك فاولئك
هم العادون ومعنى حرمة الولد انه ولد من وطء حرام والا فهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ثم يتعدى الحرمة
منه اي من الولد الى الاطراف اي فروعه كالابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات الا انه ترك في
حق النساء لضرورة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق ادم عليه وقد صرح المصنف بذكر امهات
النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيرها بالاب والاجداد والام والامهات
لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطئ وابنائه لا يتعدى الا الى
الام حتى لا يحرم ام الزوجة او جدتها على اب الزوج وجده وانما يتعدى حرمة الولد الى الاصول مع عدم
البعضية وان يكون تعديتها الى الفروع لوجودها لان الولد يضاف الى الواطئ والموطوءة لاختلاطهما في
الرحم فكان كل منهما بعض من الاخر بواسطة الولد فثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة لضرورة التناسل
وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد ويتعدى الى الاسباب
كالوطء فان الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطء مقام الولد في ايجاب
حرمتهن كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وما يعمل بالخلفية يعتبر في علة صفة الاصل لا صفة
الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء اعتبر فيه صفات الماء من الطهورية ونحوها لا صفات التراب والاصل
وهو الولد هنا لا يوصف بالحرمة لانه عين لا يتصف بالحل والحرمة وقد جعل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة
لكونه خلفا عن الولد فلا يعتبر هنا صفة الوطء وهو الحرمة وانما لا يوصف الولد بالحرمة مع انه مخلوق من مائين
امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع ولذا قال صلعم ولد الزنا شر الثلثة لانه لا معنى لاتصاف امتزاج المائين
واختلاف الولد منهما بكونه حراما وغير مشروع على ان الحديث ليس على عمومه لانا قد نشاهد ولد الزنا اصلح من
ولد الرشدة في امر الدين والدنيا وهذا استحق جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته
وشهادته وصحة قضائه وامامته والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل انما يثبت شرط الحكم شرعي وهو الضمان
لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وذلك لان الضمان صار للمغصوب فلو لم يخرج من ملكه و
لم يدخل في ملك الغاصب لزم ذلك الاجتماع وهو لا يجوز فالسبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا
بل من حيث كونه شرط الحكم شرعي هو وجوب الضمان على الغاصب المتوقف على خروج المغصوب عن ملك
المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون
حسنا بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر تقدمها عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فان قلت لا نم ان اجتماع
البدل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل

عن ملكه فاجاب بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى المغصوب منه تحقيقا للضمان لانه لو لم يخرج عن
ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل المدبر في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي حق المدبر لانه
لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية فملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال كما لو وقف
يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه وانما لم يكتف بهذا القدر في جميع الصور لانه يندفع به
الفروع وهي امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد من غير احتياج الى دخوله في ملك
الغاصب لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يترتب الا عند الفروع كما في المدبر واجاب
بجواب اخر بقوله او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد اي الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه
المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل
بدلا عن النقصان الذي حل بين كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند امكان ايجاد شرطه اعني تملك العين
كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كما في المدبر واما الاستيلاء فانما نهي عنه لعصمة اموالنا اي كون
الشيء محرم التعرض محضا لحق الشرع او لحق العبد فيكون النهي عنه لغيره للاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء
على المال المباح وعلى الصيد وهي اي العصمة غير ثابتة في زعمهم لاعتقادهم لاباحتها وتملكها بالاستيلاء
فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي صلعم فيكون
استيلاءهم كاستيلاء المؤمن على الصيد فان قلت لانم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما
يجحدون عنادا فاجاب عنه بقوله او هي ثابتة ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وقد زال الاحراز
الذي هو سبب العصمة بعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب فلم يبق الا الاستيلاء محظورا والاستيلاء
فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء
فيملكه كالمسلم للصيد فسقط النهي في حق الدنيا واما في حق الاخرة فيكون لهم الاثم والمؤاخذة وسفر المعصية
قبيح لمجاور لا لذاته ولا لجزئه على ما سبق فصل في اختلفوا في ان الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا
والصحيح انه ان الضد ان فوت المقصود بالامر يحرم الضد وان فوت عدمه اي عدم ضد المنهي عنه المقصود
بالنهي يجب الضد مثلا اذا تعين زمان وجوب المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء
اتحد الضد او تعدد فلو امر بالخروج عن الدار في وقت معين فباي ضد يشتغل من القيام والقعود و
الاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة تركه تدل على وجوب فعله ولا نزاع
لاحد فيه ولذلك قال المصنف فالحاصل انه اذا وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة
الاخر وحرمة احدهما وجوب الاخر وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له ام لا
حتى يكون فعله تحرك بمنزلة لا تسكن ويكون فيه مبالغة بوقوع الامر والنهي على شيء واحد وان لم يفوت الضد والا عدم
المقصود بالامر والنهي فالامر يقتضي كراهته اي كراهة ضده والنهي يقتضي كونه اي كون الضد سنة مؤكدة لانه

لما لم يفسد الضد لا يعتبر الامر حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر اي الكراهة وكونه سنة موكدة
مقتضى الامر والنهي وان لم يفوت المقصود بالنهي والامر يعول بكراهة وكونه سنة موكدة ملاحظة لظاهر
الامر والنهي اذ مشابهة المنهي عنه يوجب الكراهة ومشابهة المامور يوجب كونه سنة موكدة فقوله هذا فروع
عليها سبق لا يحل لهن ان يكتمن فانه اخبار في عدم حل الكتمان وهو في معنى النهي عن الكتمان يقتضي وجوب
الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي عنه والامر بالتربص في قوله والمطلقات يتربصن فانه
في معنى الامر اي ليتربصن اي ليحبسن انفسهن عن نكاح اخر ووطي الاخر يقتضي حرمة التزوج لئلا يفوت التربص
وقوله ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف اي النهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف
عن التزوج وهذا كالاية الاولى الا ان فيه بحثا واليه اشار بقوله لكنه اي لكن الكف غير مقصود من الامر بالعدة اذ
لو كان المقصود هو الكف لما كان النكاح او الخروج حراما في نفسه وانما المقصود هو حرمان النكاح والخروج لانها
نابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم وهو الازالة بعد انعقاد السبب وهو
الطلاق الى انقضاء المدة فيجري التداخل في العدة اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة النكاح
والخروج موجلة الى انقضاء مدة الاقراء وهذا سمي البعض اجلا والاجال اذا اجتمعت على واحد اولواحد
انقضت بمدة واحدة كما في الديون فعلى هذا المعتدة اذا تزوجت بزوج اخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب
عليها عدة اخرى وتحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين عند ابي حنيفة واما عند الشافعي فيجب عليها
استيناف العدة بعد انقضاء العدة الاولى لانهما مامورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف
كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كما لا يتصور صومين في يوم واحد واشار الى
جوابه بقوله بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود بالامر ولا يتصور اتصاف شيء في زمان واحد بفعلين
متجانسين ثم فرع على ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما بقوله والمامور بالقيام في الصلوة
اذا قعد في الصلوة ثم قام لا يبطل قعوده القيام اي لا يفسد لان القيام ليس مامورا به في زمان معين
حرم القعود فيه لكنه اي لكن القعود يكره ثم فرع على ان ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان سنة موكدة والمحرم
لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة وذكر لان المنهي عنه لبس المخيط من احرامه وعدم ضده
لعدم لبس الرداء والازار ليس بفوت للمقصود بالنهي وهو ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا اشياء
من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا وهذا مبني على اعتبار انهم من ان ضد القيام القيام فهو
القعود لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلم على ان الضد يكون وجوديا
ولو جعلنا ضد لبس المخيط تركه لكان عدم تركه مفوتا للبس ضرورة ثم فرع على اصلين مما سبق بقوله والسجود
على النجس لا يفسد السجود عند ابي يوسف لانه وان كان السجود على الطاهر مامورا به لانه يفوت المقصود بالسجود
حتى اذا عاد على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض وهو السجود في وقت ما

والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده وهو السجود على النجاسة في وقت ما مفوتا
للمقصود بالامر واما اذا لم يكن العمل فرضا كوضع اليدين او الركبتين على موضع نجس فلا يفسد الصلوة
خلافا لزفر وهو ذكر لان وضعها ليس بفرض فيكون وضعها على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وبيان ان المصلي
انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا حقيقة وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه فان اتصاله
بالارض فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما لم يكن الاتصال لازما الركن الثاني في السنة
وهي في اللغة الطريقة والعادة قال الله تعالى ولن تجد لسنة الله تحويلا ثم في الاصطلاح في العبادات النافلة وفي
الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القران وهي تطلق على قول الرسول صلعم وعلى فعله وتقريره
والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكر في الكتاب كالخاص والعام والمشترك الى الامر والنهي ثابتة ههنا ايضا
فلا نشتغل نحن بها وانما نحتاج في بيان الاتصال اي اتصال السنة بالرسول صلعم فيبحث في اموله في كيفية الاتصال
بانه طريق التواتر او غيره وعن الراوي وعن شرائطه وفي الانقطاع الذي هو ضد الاتصال وفي محل الخبر وهو
متعلقه وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ اذ يبحث عن وصوله من الاعلى الى الادنى في الابتداء وهو السماع او
في المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وفي الطعن وهو قدح القادح وعما يخص نوعا خاصا من السنة
وهو الفعل وعن مبدا السنة وهو الوحي وعما يتعلق به تعلق السوابق كشرائع من قبلنا او تعلق اللاحق كاقوال
الصحابة فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا فصل في اتصال الخبر لا يخفى جعل مورد القسمة الخبر
وفي السنة الامر والنهي والفعل ايضا فانه ينقل بالطريق المذكورة لان المقصود بالحقيقة بالمتواتر وغيره هو الخبر
ومعنى اتصاف الامر والنهي به هو الاخبار بكونه كلام النبي صلعم متواتر من ان يكون روايته في كل عهد قوما
لا يحصى عددهم اي لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر
عدد معين ولا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم مما ناكيد لعدم تواطئهم
وليس كل منها شرطا للتواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور مما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون
متواترا ويصير كذلك بعد القرن الاول لان في كل قرن او لا يصير كذلك لان في كل عهد ولا في القرن الاول بل رواية
احاد والاول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذ لم يصل حد التواتر والاول
وهو المتواتر يوجب علم اليقين لان الاتفاق من المذكور صفتهم على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين
هممهم وطبائعهم واماكنهم مما يستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤوا على الكذب وان
المتفق عليه ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب ولانا نجد
من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية عنا كبغداد والامم الخالية كالانبياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا و
حصوله ما كان الا بالاخبار والثاني وهو المشهور يوجب علم طمانينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا
اي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما في ايمانه

الاشارة بقوله ثم حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانا لرجحان جانب الظن بحيث يكاد ان
يدخل في حد اليقين وهو المراد هاهنا لكن لو تامل حق التامل علم انه ليس بيقين كما راى قوما جلسوا للماتم يقع
له العلم عن غفلة عن التامل لانه يمكن المواضعة بناء على انه احاد الاصل فان قلت هو في الاصل خبر الواحد ولو
لم ينضم اليه في الاتصال بالنبي صلعم ما يزيد على الظن فوجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد فاجاب عنه بقوله وانما
يوجب الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول صلعم
رضي الله عنهم تنزهوا عن وصمة الكذب يقال ما في فلان وصمة اي عيب وعادوا لغالب حالهم الصدق
فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي علعم ثم بعد ذلك دخل في حد المتواتر بتلقيه الامة بالقبول ولبعد المتواترين
عن الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين فاوجب ما ذكرنا في
من علم الطمانينة اما اذا لم يكن رواية الاولى فتنزيهها عن وصمة الكذب فلا يفيد علم الطمانينة ولنزوحل بعد
ذلك في حد التواتر والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرايط التي نذكرها انشاء الله تع وهي اي غلبة
الظن كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا من العلم والعمل لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تع
ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن فاستدل ذلك بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وهو
الدليل لو اوجب خبر الواحد العمل لاوجب العلم لكن اللازم باطل فكذا الملزوم وعند بعض اهل الحديث يوجب
العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاستدل ذلك البعض بوجود الملزوم على وجود اللازم فاما ايجابه العمل فلقوله تع
فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين والطايفة يقع على الواحد فصاعدا والفرقة هي الثلثة فصاعدا
وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد لا يوجب الحذر لان لعل هنا للايجاب لامتناع الترجي
على الله تع وفيه نظر لان المراد الفتوى في الفروع بقرينة قوله تع ليتفقهوا ويلزم تخصيص الفرقة بغير المجتهدين
بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لجواز ان يوادي اجتهاده فيه الى عدم وجوب الحذر وبجواز ان
يكون بالفرقة فرقة تبلغ الطايفة منها حد التواتر او المشهور على ان الاجماع دل على عدم خروج واحد من كل
ثلثة وكون لعل هنا للايجاب ممنوع والرسول صلعم قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية
والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال صدقة فلم ياكل صلعم وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق وقال هذا هدية
فاكل صلعم وامر اصحابه بالاكل وارسل صلعم الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها
على الانام وهذا يدل على القبول لا الوجوب وليس كون خبر الواحد حجة باخبار جملتها بلغت حد التواتر الاحاد
مصادرة على المطلوب لان تفاصيل هذه الاخبار وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر فاثبات
حجية خبر الواحد بالمتواتر لا بخبر الواحد ثم ذكر دليلين لهم على كون خبر الواحد يوجب العلم واشار الى الاول
بقوله والاخبار في احكام الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك
لا يوجب الا الاعتقاد لانها لا اثبت عملي الفروع وهي مقبولة بالاجماع والى الثاني بقوله ولانه يحتمل الصدق

والكذب والعدالة ترجح الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم ولنا هذه الدلايل الدالة
على وجوب العمل بخبر الواحد المفيد للظن لكن لا انه لا عمل الا عن علم قطعي وهذا المنع للزوم بين المقدم و
التالي في الدليل الاستثنائي المستفاد من قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم الاية من غير تعرض لمنع الدليل
لكنه اعتمد المصنف على ظهور المعنى وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة واجاب عن الدليل الثاني بقوله
والعقل يشهد انه اي خبر الواحد الواجب بعدالة الراوي لا يوجب اليقين وانه فيه احتمال الكذب وان كان مرجوحا
والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما واجاب عن الدليل الاول بجوابين واشار الى الاول بقوله
والاحاديث في احكام الاخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما دون ذلك كخبر الواحد فيفيد الظن
وذلك في التفاصيل ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو الجمل والاصول فيفيد القطع وكل من هذه الاحاديث
يوجب ما ذكرنا من افادته غلبة الظن والى الثاني اشار بقوله ولانها اي لان احكام الاخرة يوجب عقد القلب
وهو معنى العلم وفي النظر نظر لان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي
غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الايمان بما كلفنا به في كل منهما فصل الراوي اما معروف بالرواية
واما مجهول بها اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء
الراشدين والعبادلة اي عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وزيد ومعاذ
وابي موسى الاشعري وعايشة ونحوهم رضي الله عنهم وحديثه اي حديث الراوي المعروف بالرواية والفقه
يقبل وافق حديثه القياس ويكون الحكم ثابتا به لا بالقياس او خالفه فيثبت موجبه لا موجب القياس
وعند اصحاب الشافعي ان العلة اذا ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع
قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر وحكي عن مالك رضي الله عنه ان
القياس مقدم عليه ولنا انه اي ان الخبر يقين باصله حيث انه قول الرسول صلعم لا يحتمل الغلط وانما
الشبهة في نقله واتصاله بالرسول صلعم حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب وفي القياس العلة محتملة وهي
اصل اي العلة اصل القياس وعليها يبتنى الحكم فانه لا يتحقق يقينا الا بنص او اجماع والحاصل ان الخبر يقين
باصله والشبهة في عارض النقل والقياس محتمل ويقين بعارض وهو النص او الاجماع وايضا اذا ثبت ان
هذا علة قطعا لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع عن ثبوت الحكم فيه او لخصوصية الاصل اثر بان يكون شرط الثبوت
الحكم فيكون بطريق الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال اليه الا في طريق نقله
او ان كان معروفا بالرواية فقط اي دون الفقه والاجتهاد كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق
القياس قبل حديثه وكذا قبل حديثه ان خالف قياسا ووافق قياسا اخر لكنه اي لكن خبر الراوي المعروف
بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لم يقبل
عندنا وفيه نظر لان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به

التعليل ووجوده في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع بخلاف خبر الواحد وهذا هو المراد
من انسداد باب الراي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم من فاض الخبر يفيض واستفاض اي
شاع وهو حديث مستفيض اي منتشر في الناس ولا تقل مستفاض الا ان تقول مستفاض فيه وبعضهم يقول
استفاضوه فهو مستفاض فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زايدة يخلو
عنها القياس وفيه نظر لان الظاهر من حال الراوي العادل من الصحابة نقل الحديث بلفظه وهذا يجري في كثير
من الاحاديث بتبدل الراوي في الرواية وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية
والتدوين وذلك مثل حديث المصراة وهو ما روي انه اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام
اي بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في
ضرعها بترك حلبها وشد الضرع مدة ليظنها المشتري سمينا صوابه ليظنها كثيرة اللبن فيغتر المشتري
والتحفيل مثل التصرية وهي ان لا يحلب الشاة اياما ليجتمع اللبن في ضرعها للبيع والشاة محفلة ومصراة
فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير الضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت
بالكتاب في المثل كقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة اي وتقدير
بالقيمة ثابت بالسنة كقوله صلعم من اعتق شقصا له في عبد قوم له شريكه عليه نصيب شريكه ان كان
موسرا والاجماع اي تقديره بكل واحد من المثل والقيمة ثابت بالاجماع لانعقاد الاجماع على ثبوت المثل او
القيمة عند فوات العين وليس هذه الصورة من ضمان العدوان وان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر تصرف
في ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان
بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب
والسنة معارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واما المجهول على ما فسر فان روى عنه السلف
وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وقيل المراد بالمجهول هنا مجهول العدالة والضبط اذ
المعلوم العدالة والضبط لا باس بكونه منفردا بحديث او حديثين ولا جرم بعدالة الصحابي الا اذا اشتهر
بطول صحبته صلعم على طريق التتبع والاخذ عنه على قول بعضهم وعند بعض اخر ان اسم الصحابي لكل مؤمن
راى النبي صلعم سواء طالت صحبته ام لا وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا صار مثل المعروف لان
السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض حديثه ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان
وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع بفتح الباء وقيل بكسرها مات عنها هلال بن مرة وما سمى
لها مهرا وما دخل فقضى عليه لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن المسعود ورده علي رضي الله عنهما وقال
علي ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال الشيخ الكراكي هو من عادة العرب الجلوس مجتنبا فاذا
بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان فانه احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن من

علي رضي الله عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق
القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة عنه ولم يعمل به الشافعي رح لما خالف القياس عنده
وذكر لان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه الذي هما لم يوجد
بمقابلتها عوضا كما لو طلقها قبل الدخول وان رد الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس لم يجعل
لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر رضي الله عنه وغيره رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا
ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قيل اراد عمر رض بالكتاب
والسنة القياس لان ثبوته بهما وقيل اراد عمر رض بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ما قال عمر رض
سمعت النبي صلعم قال للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وانما قال ان هذا الحديث رده الكل
مع ان ابن عباس قبله وقال به الحسن البصري وعطاء والشعبي واحمد لانه جعل للاكثر حكم الكل مع انه مخالف
لظاهر الكتاب والسنة وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة رض اذا وافق
القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب قال عليه خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم
يفشوا الكذب فالقرن الاول الصحابة رض والثاني التابعون والثالث تبع التابعين والقرن القوم المقترنون
في زمن واحد وجمعه قرون والتوفيق بين هذا الحديث وبين قوله صلعم مثل امتي مثل المطر لا يدري اوله خير
ام اخره هو ان الخيرية تختلف بالاعتبارات فيجوز ان يكون خيرية السابق باعتبار شرف قرب العهد بالنبي صلعم
ولزوم سيرة العدل والصدق ويجوز ان يكون خيرية اللاحق باعتبار ايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء
زمن مشاهدة اثار الوحي وظهور المعجزات اما بعد القرن الثالث فلا يجوز العمل به لغلبة الكذب لقوله صلعم
ثم يفشوا الكذب فلهذا صح عند القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا يصح بهذا لاختلاف العهد وظهور
الكذب والفساد فصل في شرايط الراوي وهي اربع العقل والضبط والعدالة والاسلام اما
العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي وان كان كامل التمييز صالحا لكن
لا يجوز ان لا يجتنب من الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولا خبر المعتوه وهو الذي في عقله نقصان واما الضبط
فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان
ينضم الى هذا المذكور الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع بقوله كما يحق احترازا عن ان يحضر
رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام وقد يخفى على المتكلم بالحديث فهو مما ابتنى الرجل بغتة ليعيد و
هو يزري نفسه اي يحقرها الا ان الاستحياء فيقال من الزراية فلا يستعيد وشرطنا فهم المعنى
بقوله ثم فهم معناه هنا اي في الحديث لا في القرآن لان المعتبر في نقله نظمه فلذا يبالغ في حفظه عادة
بخلاف الحديث على انه اي الحديث قد ينقل بالمعنى حتى لو لم يبالغ في حفظه كانت العادة كافية ولانه محفوظ
لقوله تعالى وانا له لحافظون وشرطنا المراقبة احترازا عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبة بعض ما الفى

شرائط الراوي

اليه والظاهر ان الضبط بهذا المعنى وهذه الشروط لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار
الاعراب الذين لا يتصور فيهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير لكن ما قال يفيد الرجحان واليه
اشار فخر الاسلام بقوله وهو من هبنا في الترجيح واما العدالة فهي الاستقامة والانزجار عن محظورات
دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي صلعم فاعتبر في قبول الرواية ما لا يؤدى
الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة سقط عدالته
واذا اصر على الصغيرة سقطت عدالته اما من ابتلي بشيء منها من غير اصرار فتام العدالة فشهادة
المستور وان كانت مردودة في حقوق الناس لكن خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة النبي صلعم على ذلك
القرن بالعدالة ومن علاماتها ايضا ترك بعض المباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة
كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنية واما الاسلام
فانما شرطنا وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله
في امور فلهذا لم يكن ذكر العدالة مغنيا عن ذكر الاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده
لكن يكذب لارادة هدم الدين ولذلك يسال القاضي عدالة الكافر اذا اشهد على كافر عند طعن الخصم
واما من جعل علامة العدالة اجتناب الكبائر وترك الاصرار على بعض الصغائر وترك بعض
المباحات فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع لان الكفر اعظم الكبائر وهو اي
الاسلام التصديق بالقلب بما جاء به النبي صلعم والاقرار باللسان وهو نوعان اسلام ظاهر
بنشوء بين المسلمين واسلام ثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا ان في اعتباره على سبيل
التفصيل حرجا وهو موضوع في الدين فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي صلعم فلهذا اي
فلاجل ان الاجمال كاف قلنا الواجب في قبول الاسلام وحصوله ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا
اي ايشهد ان الله تعالى موصوف بهذه الصفات فاذا قال نعم يحكم ايمانه وليس المراد بالاستيصاف ان
يساله عن الايمان ما هو وعن صفات الله تعالى ما هي فانه بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام وهذا
الاجمال هو المراد والله اعلم بقوله تعالى فامتحنوهن اي الصفات فاذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه
سواء كان اعمى او عبدا او امراة او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها
تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة ينعدم بالرق ويقصر بالانوثة فان الشهادة ولاية
للشاهد على المشهود عليه والقضاء ولاية للقاضي على المقضي الا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا
وهذا اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان المخبر اي فان الناقل لا يلزمه اي المنقول اليه شيئا
بل يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرايع ولانه اي لان الحكم يلزمه اي الناقل اولا ثم يتعدى الحكم
منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط مثله اي لمثل هذا الحكم الذي يلزم على الغير بتبعية لزومه

بلغ

اولا على الشاهد وبالتزامها الشاهد عليه شيئا الولاية كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد
اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير بثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اذ ليس
هذا الزمان على الغير قصدا ولهذا يقبل الشهادة بهلال من العبد والمراة ثم اراد ان يبين الفرق بين قبول
رواية المحدود في القذف اذا تاب وبين عدم قبول شهادته بقوله ورد الشهادة ابدا من تمام الحد بقوله تعالى
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا يقبل شهادته وان كان عدلا ويقبل حديثه بناء على عدالته

فصل في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن رسول الله صلعم وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال
وهو عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول صلعم من غير ان يذكر الاسناد وهو ان يقول حدثنا
فلان عن فلان عن رسول الله صلعم فالمرسل منقطع من حيث الظاهر لعدم الاسناد لا من حيث الباطن
للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبوله ثم مرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل ارساله على السماع لكونه
صحابيا ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رضه الا ان يثبت اتصاله من طريق اخر بان
يسنده غيره او يعضده قول صحابي او قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل
فانه باسناد غيره يعد بالمسند وبانضمام شيء من الثلثة الباقية فانه وان لم يصيره مقبولا لانضمام غير المقبول
الى غير المقبول الا انه يحصل الظن او يقوى فيجب العمل كمراسيل سعيد بن المسيب قال الشافعي لاني وجدتها
اي وجدت مراسيله مسانيد وانما لا يقبل مرسل الثاني والثالث عند الشافعي رضه للجهل بصفات الراوي
التي بها يصح الرواية واذا لم يذكر الراوي لا يعلم تلك الصفات فلا يقبل ويقبل عندنا وعند مالك رضي الله عنه
وهو اي مرسل الثاني والثالث فوق المسند اي تقدمه على المسند بثلثة اوجه لان الصحابة ارسلوا وقال
البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلعم وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب وان كلامنا في ارسال
من لو اسند لا يظن به الكذب لعدالته على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب وهو غير النبي
صلعم فلان لا يظن به الكذب منه على الرسول اولى وهو معصوم والمعتاد انه اذا وضح له اي للناقل الامر
طوى الاسناد وعزم على نقله وجزم به من غير اسناد واذا لم يتضح الامر نسبه الى الغير لتحمله اي ليحمل الناقل
ذلك الغير ما حمله اي الامر الغير الواضح الذي حمله الغير الراوي الناقل ثم اجاب عن دليل الشافعي حيث
قال للجهل بصفات الراوي بقوله ولا باس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت
عنه الا يرى انه قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يعزم على نقله من غير اسناد ما لم يسمع من الثقة وكان هذا
اشارة الى ان الشافعي رضه كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهمه ومراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل
وبمن لا اتهمه يحيى بن حسن ومرسل من دون هولاء اي دون قرني الثاني والثالث يقبل عند اصحابنا لما ذكرنا
ويرد هذا المرسل عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا
مسنده مثال ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة بالكتاب او الخبر المتواتر

او المشهور ولكونه شاذا فيما يعم به البلوى وهذا الامر يرجع الى نفس الخبر او بنقصان في الناقل كنقصان
في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق او في الاسلام كخبر المبتدع
وهذا الامر الى نفس الناقل او الامر غير ذلك كاعراض الصحابة اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث
فاطمة بنت قيس قوله ره بانه بدل من الكتاب لانه في محل النصب او منصوب بانه مفعول مصدر محذوف
اي كمعارضة حديث فاطمة بنت قيس قوله ره اسكنوهن وفيه نظر لان هذا مستنكر متهم روايته بالكذب
والغفلة والنسيان لا لكونه في معارضة عموم الكتاب والا لما كان لقول عمر رض اصدقت ام كذبت
احفظت ام نسيت معنى اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله من وجدكم محمل عندنا على
قراءة ابن مسعود رض وهي وانفقوا عليهن من وجدكم وفيه نظر لان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة
للقطع فلم يرد الحديث لمعارضتها ولم ينقل عن الراوي ان هذا كلام ولا يقبل منه ان ذلك كلام رسول
الله صلعم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي على ما روى عن ابن عباس رض ان النبي صلعم قضى بشاهد
ويمين الطالب قوله ره بالنصب على ما ذكرنا واستشهدوا شهيدين الاية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا
والمراتين وحيث نقل عند عدم الرجلين الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم وهو حضور المراتين فيها دل
على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لم يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية
مع الشاهد الواحد مقام المراتين لما اوجب حضورهما مع ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس
الرجال او نقول في بيان المعارضة ان الامر باستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة ففسر برجلين او رجل
وامراتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ او نقول ان قوله ره ذلكم اقسط عند الله واقوم
للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفي به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء
وانما اقتصر المصنف على الاول لانه يجوز منع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور
الى الاجتهاد ولان قوله ره ذلكم اشارة الى لن يكتبوه وادنى معناه اقرب الى انتفاء الريب كذا في بعض
التفاسير وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وليس المراد
ان ذلك امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطابه وانما المراد انه امر مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية
لعدم الحاجة اليه واليه الاشارة في المبسوط بقوله اول من قضى به معاوية وكحديث المصراة قوله ره فاعتدوا
وابدا خبر الواحد في معارضة الكتاب لتقدم الكتاب لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا
في سنده وانما الخلاف في عمومات الكتاب وظواهره حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر
الواحد ونصه وهذا عند من يجعل عمومه ظنية ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته
وحتى لا ينسخ ذلك اي الكتاب بهذا اي بخبر الواحد ولا يزاد به عليه اي على الكتاب لانه بمنزلة النسخ واما
بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين فانه على المدعي واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب

بالتمر وهو ما روي عن سعد بن ابي وقاص ان النبي صلعم سئل عن بيع الرطب بالتمر قال اينقص اذا جف
قالوا نعم قال فلا اذن لكن قال ابو حنيفة ان هذا الحديث دار على زيد ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه
واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور
فانه ان كان الرطب هو التمر ولم يجز بيعه بالتمر يعارض قوله صلعم التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا
فان قلت ان الرطب تمر لكنهما مختلفان في الصفة فاجاب عنه بقوله وقوله صلعم جيدها ورديها سواء فلا
اعتبار باختلاف الصفة وان لم يكن الرطب تمرا يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم ولكن يجوز ان
لا يكون الرطب تمرا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء ذاته عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية
ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة ولا يلزم عدم اعتبار
الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف
الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب
الرطب كالزبيب والعنب واما بكونه اي يكون خبر الواحد شاذا في البلوى العام فانه ايضا من اقسام
الانقطاع بالمعارضة كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان مخفاء في مثل هذه الحادثة مما يجعله العقل لتوفر
الدواعي وعموم حاجة الكل اليه فانه يعارض الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ لو كان تركا
للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ وانما جعله قسما آخر مع انه
داخل فيما قبله من معارضة الكتاب او الخبر المشهور باعتبار انه يحتمل كل ما ذكر مع احتماله المعارضة للقضية
العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لما ذكرنا ولكن هذه القضية ليست بقطعية حتى يرد هذا الخبر
بمعارضتها وايضا ليس معنى وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد واما حديث الجهر بالتسمية
فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على معاوية ورواه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي
عن ابي هريرة رضي الله وعن انس رضي الله عنه نحو الطلاق بالرجال اي يعتبر بحال الرجال والعدة بالنساء فانهم
اختلفوا ولم يرجعوا اليه اي الى هذا الحديث الذي اختلف فيه الصحابة وهو يعارض اجماعهم على عدم قبوله
وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ وليس المراد بالاجماع اجماعهم على الحكم لان عمر وعثمان وعايشة رض
وزيد بن ثابت رض وهو راوي الحديث ذهبوا الى ان الطلاق يعتبر بحال الرجال فلا اجماع مع مخالفتهم وانما
المراد اجماعهم على ترك التمسك بذلك الحديث واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل لانه
لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال فالخبر المشهور
الا في الصدر الاول وهو القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل شهادة المستور في الصدر الاول لشهادة النبي
صلعم بعدالتهم وفي غير الصدر الاول لا يقبل لان الفسوق في اهل هذا الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة

جانب الصدق كما قلنا في المجهول ومثل خبر الفاسق والمعتوه والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة
لا من غالب حالة التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى
هو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع فانه لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة اي لاشتراط
الشرائط المذكورة في الراوي ولبس بعضها في هولاء **فصل** في محل الخبر وهو الحادثة التي ورد الخبر فيها
سوا كان خبرا عن النبي صلعم او لم يكن والمراد خبر الواحد ولهذا حصل المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقادات
لا يثبت بخبر الواحد لا سيما على اليقين وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات
والاول يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا
يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة ويكفي ان اخبرها اي بالديانات الفاسق او المستور بتحري لان هذا
الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث اذ في كثير من الاحوال
لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج ولا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار
فاوجبنا انضمام التحري بخلاف امر الحديث فان الذين ينقلونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج الا ام يعم قبول
الفسقة والمستورين فلا اعتبار بحديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه فلا يقبل فيها اي في الديانات كالاخبار
عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت الى قولهم فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه
التحري واما امر غير اخبر اهل قبا بتحويل القبلة فاستداروا في صلاتهم وكان صبيا فممنوع تسليم انه صح نعم روي
انه اخبرهم بذلك انس ويحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم بذلك والثاني اي العقوبات كالحدود والقصاص كذلك
يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة عند ابي يوسف لانه اي الخبر الواحد يفيد من العلم ما يصلح للعمل في الحدود
كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات يثبت بدليل فيه شبهة
وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشي عن دليل كحرمة الضرب من قوله فلا تقل لهما اف
والثابت بخبر الواحد ليس كذلك وعندنا لا يثبت العقوبات بخبر الواحد لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها
اي بالشبهة وفيه نظر لانه لا اعتبار بالشبهة بعد ثبوت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية
فالمعتبر كان القياس ان لا يثبت العقوبات بالبينة ايضا لانها خبر الواحد لان كل ما دون التواتر مع خبر الواحد
فيكون البينة دليلا فيه شبهة فاجاب عنه بقوله واما ثبوت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليها
حديث يرويه واحد على ثبوتها بالبينة والامام ثبت العقوبات بالقياس مع الادلة القطعية على كونها حجة لان الحدود يجب
ان تكون مقدرة بالكفارات ولا مدخل للراي في مقادير ذلك واما حقوق العباد فيشترط فيها سوى الواحد الشرائط
المذكورة واما ثبوتها بحجة يكون في معنى الشهادة لما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة كما نهاه النبي عن كان
العلم كان المشاهدة المعاينة العلم متوقف العلم الشهادة لقوله صلى الله عليه وسلم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والولاية

اي ولا يثبت الا بالولاية لانها يتضمن كون المخبر حراعا قلا يمكن من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى ولا يقبل
شهادة الصبي والعبد والعدد عطف على قوله الا بلفظ اي ولا يثبت الا بالعدد لا لاطمينان بقول
الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيرجح جانب الصدق
بانضمام شاهد اخر اليه عند الامكان فلا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن فيه العدد عرفا كشهادة القابلة
مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد تعليل لاشتراط الامور المذكورة يعني يشترط هذه الامور
لئلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل واحد وتعليل لثبوت حقوق العباد حتى يكون بمعنى الشهادة
وقوله ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين فيحتاج
الى زيادة توكيد من الولاية ولفظ الشهادة كما ذكرنا والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم اي له حكم هذا القسم
فيشترط فيه الولاية والعدد ولفظ الشهادة وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها الالزام لما فيه اي في الفطر من صوف
التزوير والتلبيس دفعا للمشقة بخلاف الصوم اذ ليس فيه ذلك وقيل انه من هذا القسم بناء على ان العباد
ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك
كالودايع والامانات يثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر
لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة هنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج وذكر فخر الاسلام في موضع
من كتابه يقبل اخبار المخبر من غير التحري ويجوز ان يكون مراده يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة على ان
المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول الثقات لا يتيسرون دائما للمعاملات الخسيسة
لا سيما لاجل الغير ولهذا لا يشترط في المخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والحرية والتكليف لان الانسان قلما
يجد المستجمع للشرائط يبعثه لهذه الامور بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها ممكنة غير لازمة لان العمل
بالاصل هنا ممكن وعلل ذلك بان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدل للطهارة والنجاسة وما فيه الزام من
وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من جهة انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف
في حقه ومثل حجر الماذون وفسخ الشركة فانه الزام من وجه دون وجه لما ذكرنا الان ومثل انكاح الولي البكر البالغة
فانه من حيث انه لا يمكن لها فسخ هذا الانكاح اذا كان التزويج من غير كفؤ بالزام فان كان المخبر بما فيه الزام من وجه
دون وجه وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان المخبر فضوليا يشترط اما العدد او العدالة
والفرق بين الفضولي والوكيل والرسول هو انهما يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليه فلا يشترط شرائط
الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي فاشترط العدد او العدالة لان للعدد تاثيرا في
الاطمينان رعاية للشبهين اي شبه الالزام او عدم شبه الالزام وهذا تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة
قال فخر الاسلام يحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة عند ابي حنيفة رح حتى لا يقبل خبر العدل والمراة والصغير
واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة جزم باشتراط

كالوكالات
كالودايع

ليس

التزوج في
المستعمل على
تقدير ما ذكر
هذه اا النكاح
الزام ووجب
انه ذكر ههنا فيهم
العبيد

والصغير

سائر الشرائط بقوله بعد وجود سائر الشرائط **فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ** اما السماع فهو
العزيمة في الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأ عليه فيقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى
عند المحدثين فانه طريقة الرسول صلعم قال ابو حنيفة ره كان ذلك احق منه صلعم وان كان مامونا عن السهو اما في غيره
فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا يكون
المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول صلعم كان بالكتب والارسال ايضا
كما يكون بالقراءة والمختار في الاولين اي بقراءة الشيخ عليك وفي قراءتك عليه ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اي الكتاب
والرسالة اخبرنا واما الرخصة وهي الاجازة بان يقول الشيخ له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي
او مقروآتي والمناولة وهي ان يعطيه الشيخ كتاب سماعه بيده ويقول له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي
مجرد اعطاء الكتاب وانما كانت الاجازة والمناولة رخصة لان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنه فيجوز
طريق الاجازة والمناولة ضرورة لئلا يلزم تعطيل السنن وانقطاعها فان كان التلميذ عالما بما في الكتاب
يجوز المناولة فالمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي
يوسف ره كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم
فيه جراء الاسناد بما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وقوله وهذا امر يتبرك به المرء يفيد به الاحتجاج جواب
عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ
الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم لان الحفظ
المذكور قليل في هذا الزمان لاعتماد اهله على … وذلك لاشتغالهم بانواع العلوم وفروع الاحكام والكتابة نوعان
مذكر اي اذا رأى الخط يذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة وامام وهو ما لا يفيد التذكر اي لم يستفد الراوي
منه التذكر بل يعتمد عليه اعتماد المأموم على الامام والاول وهو المذكر حجة سواء خطه هو او رجل معروف او
مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة ره اصلا لان المقصود من النظر في الكتاب عند التذكر والعود الى ما كان عليه
من الحفظ حتى يكون عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي صلعم لكن ينبغي ان يكون الخلاف فيما اذا
لم يتذكر سماعه بما في الكتاب والقراءة ولكن غلب على ظنه ذلك كذا في المعتمد وعند ابي يوسف ره ان كان الكتاب بخط يده
يقبل في الاحاديث وفي ديوان القضاة وهو المجموع من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان
لمجمع الحاكم للامن من التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاة ويقبل في الاحاديث اذا كان الكتاب
خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى ان كان في يد الشاهد يقبل ومحمد ره
يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه اي في الخط نادر وما يجده بخط رجل معروف
في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يقبل لحصول
التوهم واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله صلعم نضر الله وجهه ونضره بمعنى

على حصول الحفظ … [illegible]

امرأ سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها نضر من النضرة وهي الحسن ونضر الله وجهه ونضره بمعنى نعمه
اي جعله في نعمة وليس عيش ولكن الحديث لا يدل على عدم جواز النقل بالمعنى لانه اذا نقل
بالمعنى من غير تغيير لعله يطلق عليه انه اداها كما سمعها وايضا فيه دعاء للناقل باللفظ
لكونه افضل لا لانه لا يجوز النقل بالمعنى والاداء ولكن نقل الحديث بالمعنى مخصوص بجوامع
الكلم من كلام الرسول صلعم لانه يوجد فيه الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر
غيره على تادية تلك المعاني بعبارته كقوله عليه لا ضرر ولا ضرار وقوله صلعم والخراج
بالضمان والغرم بالغنم وجوابه ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث
وذلك قد روي عن الصحابة رضي الله عنهم قولهم امر النبي صلعم بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا
وشاع ذلك من غير نكير فكان اجماعا وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاداء
والتبرك بلفظه عليه السلام اي لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالرخصة داعية
الى ما ذكرنا من النقل بالمعنى وهو الحديث في ذلك اي في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما بمعنى
انه متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة كذا فسره فخر الاسلام
وليس المراد بالمحكم ما لا يحتمل النسخ يجوز للعالم باللغة النقل بالمعنى وما كان ظاهرا
يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد النقل بالمعنى
~~وما كان ظاهرا يحتمل الغير~~ فقط لا لغيره وما كان مجملا او مشتركا او متشابها او
من جوامع الكلم لا يجوز النقل بالمعنى اصلا لكن في الاول اي في المشترك لا يمكن التاويل فتاويله
لا يصير حجة على غيره وفي الثاني والثالث اي في المجمل والمتشابه لا يمكن نقلهما وفي الاخير
اي فيما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان تقصر عنها عقول غيره
فصل في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره والاول اما بانه عمل بخلافه
بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رضي الله عنها ايما امرأة نكحت نفسها بغير
اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها اي بعد هذه الرواية ابنة اخيها عبد
الرحمن وهو غائب قيل في الجواب لان غيبة الاب لا يوجب لا يكون النكاح بلا ولي لان الولاية
ينتقل الى الابعد عند عدم الاقرب وفيه نظر لان العمة ليست بولي لان الولي هو العصبة
وكحديث ابن عمر رضه في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين
فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل الراوي بخلافه قبلها اي بخلاف ما روي قبل
الرواية او لا يعلم التاريخ لا يجرح الراوي لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم
التاريخ لا يجرح لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك واما بان عمل ببعض محتملاته فانه رد

منه للمعاني بطريق التاويل لا صريح كحديث ابن عباس رض من بدل دينه فاقتلوه وقال ابن عباس لا يقتل المرتدة
واما بان انكرها اي الراوي الرواية صريحا كحديث ايما امراة نكحت الحديث رواه سليمان بن موسى عن الزهري
عن عروة عن عايشة رض وترك عروة لان عرضه الزهري وقد انكر الزهري لا يكون جرحا عند محمد رح كقصة
ذي اليدين سمي بذلك لانه يعمل بكلتا يديه وهي ما روي ان النبي صلعم صلى احد العشائين فسلم على راس ركعتين
فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله صلعم اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالوا
نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه انه سلم على راس الركعتين مع انكاره اولا فدلت القصة على ان انكار
المروي عنه لا يكون جرحا وعلى ان عمله صلعم انما يكون بقولهما بدليل اخر قال المصنف ومن ذهب ان كلام الناسي
يبطل الصلوة زعم ان هذا المذكور من قصة ذي اليدين كان قبل تحريم الكلام في الصلوة وفيه نظر لان تحريم الكلام
في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان رواية ابو هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه
عمران بن الحصين وهجرته متاخرة كذا في شرح السنة فنقول كلام النبي صلعم انما صدر منه لظنه انه قد اكمل الصلوة
فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه
ظاهر كلام المصنف يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا يدل على الحكم
فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف ويكون جرحا عند ابي يوسف
رح لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت يقال قد جنب واجنب واجتنب وتجنب وسميت الجنابة
بذلك لكونها سببا لتجنب الصلوة فتمعكت يقال تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت الى التقلب وموقوله في التراب
فذكرت ذلك لرسول الله صلعم فقال صلعم اما يكفيك ضربتان ولم يقبله عمر رضي الله عنه ووجه التمسك بهذا ان
عمارا لم يجعل حضور عمر رض وعدم تذكره وقيل يلزم الانقطاع بكون الحديث معضلا وفيه نظر لان عدم التذكر في
حادثة لا يوجب معضلا بحيث لا يقبل خبره اذ قلما يسلم الانسان من النسيان ولا خفاء في ان كلا من عمر وعمار عدل
ضابط وعدالته وضبطه يقيني فلا يرتفع بالشك وهذا المذكور فرع خلافهما اي خلاف محمد وابي يوسف رح في شاهدين
شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضي والثاني وهو ان يكون الطعن من غير الراوي ان كان الطعن من الصحابي
فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلي رض ولا يمكن الخفاء مثل
هذا الحكم عنهما واما ما روي ان عمر رض نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي ابدا فانه لا يدل على علمه بذلك
اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد وانما هو سياسة وفيما يحتمل الخفاء لا يكون الطعن عن الصحابي
جرحا لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين ولا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد
الجارح ما ليس بجرح جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة
فيحمل على الخفاء عنه وان كان الطعن من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل الطعن وان كان مفسرا فان
فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا

وما ليس بطعن شرعا مثل المزاح وحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه
مذكور في اصول البزدوي رح فان اردت الاطلاع عليه فعليكم بالمطالعة لذلك الكتاب فصل
في افعاله صلعم التي يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف
فمنها ما يقتدى به وهو مباح بمعنى انه مباح لنا فعله ايضا وهو غير المباح الاول ومستحب وواجب
وفرض بالنسبة الينا يتصف بالواجب والفرض والا فالثابت عنه صلعم بدليل يكون قطعيا لا ظنيا حتى ان
قياسه واجتهاده قطعي ايضا وغير المقتدى به مخصوص به او زلة وهي فعل من الصغاير يفعله من غير
قصد وينحصر غير المقتدى به فيهما اذ لا يجوز عليه الكبائر والصغاير قال بعضهم زلة الانبياء هي الزلل من الافضل
الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل ولا عن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم
ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن غيرهم والزلة في الاصل استرسال الرجل من غير قصد يقال
زلت رجله تزل والمزلة المكان الزلق وقيل للذنب من قصد زلة تشبيها بزلة الرجل قال الله تعالى فان زللتم من
بعد ما جاءتكم البينات وقال بعضهم اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل
لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يقصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى
المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية
فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته ولا بد ان ينبه عليها اي على الزلة لئلا يقتدى بها فعله المطلق
الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا به صلعم فيه اربعة
مذاهب اشار الى الاول بقوله يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك
الصفة وفيه انه لم يرد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفة الفعل قيل لا معنى للتوقف
لانه اما ان يمنع الامة من الفعل وتذم عليه فيكون حراما جوابه لا منع ولا ذم لعدم العلم بالحكم في حق الامة بل
لتحقق الاباحة والثاني بقوله وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي عن فعله
وطريقته وفيه نظر لان الامر حقيقة في القول على ما سبق ولا مانع عن الارادة والى الثالث وعند الكرخي رح
يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به وفيه نظر لانه لا يلزم ثبوت المتيقن
وهو الاباحة لو كان الاباحة مجرد جواز الفعل وليس كذلك وانما هي جواز الفعل مع جواز الترك والى الرابع بقوله والمختار
عندنا الاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت بحكم الاصل لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى
لابراهيم عليه اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة وهي حاصلة للنبي صلعم والمخصوص من الافعال نادر
فلا يحمل عليه فعل الصادر عنه على النادر فحاصل المذهبين الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي صلعم
والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او التوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي صلعم
والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا فصل في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة الاول

ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه صلعم بعد علمه بالمبلغ باية اي بعلامة قاطعة والقران من هذا القبيل
والثاني ما وضح له صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال صلعم ان روح القدس نفث في روعي ان
نفسا لن تموت الحديث وهو حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والمراد بروح القدس جبرئيل عليه
من حيث ينزل بالقدس من الله اي بما يطهر به نفوسنا من القرآن والحكمة والفيض الالهي والتقديس التطهير الالهي
المذكور في قوله تعالى ويطهركم تطهيرا دون التطهير الذي هو ازالة النجاسة المحسوسة والروح والروح في الاصل
واحد وجعل الروح اسما للنفس والروع للخلد وهو اسم للجزء الذي يبقى من الانسان على حالته فلا يستحيل
ما دام الانسان حيا باستحالة ساير اجزائه وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما يبدى لقلبه اي ظهر ظهورا
بينا من بدا الشي بدوا وبداء بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك
الله وكل حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالراي والاجتهاد
وفيه خلاف فعند البعض خطأ الوحي الظاهر لا غير وان الراي وهو المحتمل للخطأ يكون لغيره للعجز الاول
ولا عجز بالنسبة الى النبي صلعم لوجود الوحي القاطع وفي قوله هذا استدلال على ان حظه الوحي الظاهر لكن اشارة
لا عبارة واستدل على ذلك صريحا بقوله لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان
كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه صلعم بلسان الملك او غيره وعند البعض له
صلعم العمل بهما اي بالراي والاجتهاد والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة
الانتظار فيكون انقضاء المدة شرط الاجتهاد وفيه اشارة الى جواب من قال لو جاز له الاجتهاد لما توقف في
جواب سوال بل يجتهد ويبين ما يجب عليه من الجواب واستدل على المختار عنده بخمسة اوجه الاول قوله لعموم فاعتبروا
فانه شامل له صلعم ولغيره واذا كان صلعم متعبدا بالاجتهاد كان الاجتهاد ايضا وحيا لانتفاء عن الهوى
والثاني وهو الاستدلال بوقوع الاجتهاد من الانبياء من غيره ولا قايل بالفرق وهو قوله وحكم داود وسليمان
عليهما السلام بالراي في نفش غنم القوم نفشت الابل والغنم نفوشا اي رعت ليلا بلا راع ونفش الغنم
انتشاره قال الله تعالى اذ نفشت فيه غنم القوم قال المصنف روي غنم القوم وقعت ليلا في زرع جماعة وافسدته
فتخاصموا عند داود عليه فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه وهو ابن احدى عشرة سنة
غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها
والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسد ثم يترادون فقال داود عليه القضاء
ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد
الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير زوال
ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان الثالث الاستدلال
بوقوعه منه وهو قوله وبقوله صلعم حين قالت الخثعمية يا رسول ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع

ان يستمسك على الراحلة افيجزي ان احج عنه ارايت لو كان على ابيك دين فقضيت الحديث وهو اكان
يقبل منك قالت نعم فقال صلعم الله احق ان يقبل والرابع قوله وقوله صلعم حين سال عمر رض النبي صلعم عن قبلة
الصايم ارايت لو تمضمضت الحديث وهو بماء ثم مججته اكان يضرك لكن يحتمل في الحديثين المذكورين انه صلعم
علمه بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقا ليكون اقرب الى فهم السامع واشار الى الرابع بقوله ولانه
صلعم اسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معاني النص وهي علله فيكون هو صلعم
عالما بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذكر بالاجتهاد واليه
اشار بقوله واذا وضح له العلة لزمه العمل واشار الى الخامس بقوله ولانه صلعم شاور اصحابه في ساير
الحوادث المتعلقة بالحروب وغيرها عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر براي ابي بكر رض ولا يكون تلك
المشاورة الا لتعريف الوجه وتخمير الراي اذ لو كان ذلك لتطييب قلوبهم فانهم يعملون برايهم كان ذلك ايذاء لهم
لا تطييبا وان عمل ولا شك ان رايه صلعم اقوى واذا جاز له العمل برايهم عند عدم النص فجواز برايه اولى لان
رايه اقوى واما قضية اسارى بدر فقال المصنف روي ان رسول الله صلعم اتي يوم بدر بسبعين اسيرا
منهم العباس عمه وعقيل ابن ابي طالب فاستشار ابا بكر رض فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله
ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر رض كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم
فان هولاء ايمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان لنسيب
له فنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله صلعم براي ابي بكر وكان ذلك هو الراي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى وهو
انه لا يعاقب احدا ما لخطاء فكان هذا في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم
وان فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم
فلما نزلت هذه الاية قال صلعم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ولهذه الاية تاويل اخر يذكر في باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى
ومثل ذلك اي اخذ الرسول صلعم براي الصحابة كثير واجتهاده صلعم لا يحتمل القرار على الخطاء فيقدم على
مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي يستند الى اجتهاد وفيه اشارة الى جواب الاستدلال الاول بالاشارة وهو قوله
وانما الراي وهو المحتمل للخطاء الى اخره لكن مع ذلك الاجتهاد الذي لا يحتمل القرار على الخطاء الوحي الظاهر اولى
لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والوحي الباطن وهو القياس لا يحتمل القياس بقاء اي لا يحتمل
القرار على الخطاء ومدة الانتظار ما يرجو نزوله اي نزول الوحي فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالراي لانه
مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي يرجو نزوله والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد
كان الاجتهاد وما يستند اليه وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد وحيا لانتفاء عن الهوى وهذا جواب عن المتمسك
على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فصل في شرايع من قبلنا هي تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ
عند البعض لقوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا تلزمنا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة

ومنها ان الاصل في الشرائع الماضية لمن قبلنا الخصوص بزمان او مكان فلا يثبت العموم في الامكنة
والازمنة والامم الا بدليل يدل على ان الثاني تبع للاول كما كان في المكان قال المصنف اى كان في القرون
الاولى لكل قوم نبي ويتبعون كل واحد منهم نبيهم دون الاخر وكل من الانبياء مخصوص بمكان معين كشعيب عم
في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عليه فيمن ارسل اليهم كذلك يكون الاصل الخصوص بالزمان بان يكون الثاني
تبعا للاول في الزمان وداعيا الى ما دعى اليه الاول كابرهيم للوط وهرون لموسى عليه وما ذكروا او هو قوله
فبهديهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه فذلك في اصول الدين ولا خلاف في ذلك وعند البعض يلزمنا شرايع
من قبلنا على انها شريعة لنا لقوله تع ثم اورثنا الكتاب الاية وهي اصطفينا من عبادنا والارث يصير
ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل به على انه شريعة لنبينا محمد صلعم ولقوله صلعم لو كان موسى حيا لما وسعه
الا اتباعي وما ذكروا وهو الايتان المذكورتان غير مخصص بالاصول بل في الجميع من الاصول والفروع فان قلت
النسخ ورد على بعض احكامهم فلا يقتدى به ويكون معيرا انه لا مصدقا فاجاب عنه بقوله على ان النسخ ليس
تغييرا بل بيان لمدة الحكم فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة
نبينا محمد عليه والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتابهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تع من
غير انكار فصل في تقليد الصحابي يجب التقليد اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما
يثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما ومحل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي
لم يظهر له دليل من كتاب او سنة وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الشافعي لا يجب التقليد لانه لما لم
يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وساير المجتهدين سواء لعموم قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار
ولان كل مجتهد يخطي ويصيب عند اهل السنة وعند ابى سعيد البراعي يجب التقليد لقوله صلعم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا باللذين من بعدي ابى بكر وعمر ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة
الرسالة وان اجتهدوا فرايهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عم
وكونهم في خير القرون وهو القرن الاول وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه الا السماع او الكذب
والثاني منتف لا فيما يدرك بالقياس لان القول بالراي منهم مشهور والمجتهد يخطي ويصيب والاقتداء في البعض
اى في بعض المواضع بما ذكرنا بان نقلدهم ونا خذ بقولهم وفي البعض اى في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم و
نجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن تمسكهم بقوله اصحابي كالنجوم وايضا كل ثبت فيه اتفاق
الشيخين يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم
اياه دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رض وكان مذهب علي رض قبول شهادة الولد لوالده ولا شهادة الحسن
وابن عباس رض رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل اذ هي الدية
فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح الشاة وفي ظاهر الرواية لا تقليد لهم اذ هم رجال ونحن رجال

بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الراى ببركة صحبة النبي صلعم وذكر الامام
السرخسي انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة
حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به باب ويلحق
بالكتاب والسنة البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها بالكتاب والسنة
الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف ويطلق البيان على فعل المبين وهو مراد المصنف بقوله
وهو اظهار المراد وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وهو اما بالمنطوق
او غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون لمعنى الكلام او للازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان
يكون بلا تغيير او يكون معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام
معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل والثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير وليس النسخ
من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة وفخر الاسلام اعتبر كون النسخ اظهارا لانتهاء مدة الحكم
الشرعي لكن المصنف اراد بقوله وهو اظهار المراد مجرد اظهار المراد فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان
الاحكام ابتداء نحو قوله تع واقيموا الصلوة وان اراد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس النسخ وانما جعل
الغاية بيانا لمعنى الكلام لا للازمه مع انها بيان للمدة لانها بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون
اعتباره مثل اتموا الصيام الى الليل بخلاف النسخ فانه بيان لمدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام لا شيء هو جملة
الكلام فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير فانه لا يجوز للكتاب بخبر الواحد لانه اى
لان خبر الواحد دونه فلا يغير خبر الواحد فلا يجوز التخصيص اى تخصيص الكتاب بخبر الواحد عندنا على ما سبق
لانه ظني والكتاب قطعي فلا يخصصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او بما يكون فوقه وهذا
مبني على ان العام قطعي فيما يتناوله والا يمكن ان يجاب بان الكتاب قطعي المتن لا الدلالة وخبر الواحد بالعكس
فكان لكل منهما قوة من وجه فوجب الجمع بينهما وهو اولى من الغاء الخبر بالكلية لا تخصيصه به ترك ظني بظني لان الكتاب
قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد ولا يجوز تاخير البيان عن وقت
الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل يتاخر عن وقت الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا
اتفاقا بيننا وبين الشافعي رح وعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت
الخطاب وفائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم
اصل المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا لقوله تع ثم ان علينا بيانه فانه يدل على جواز تراخي
بيان التفسير عن وقت الخطاب وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ودفع الاشتباه ولم يحمل
على بيان التقرير لان كلمة علينا يدل على ... وبيان التقرير غير لازم لامكان العمل بدونه بخلاف بيان التغيير
وبيان التغيير لا يصح متراخيا ان كان بغير مستقل كالاستثناء بحيث يعد في العرف منفصلا فلا يخرج قطعه

شرع
نحو ذلك
ان
الفروع

بنفس او سعال ونحو الا عند ابن عباس بقوله صلعم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منه فليكفر عن يمينه
ثم ليات بالذي هو خير وفي رواية اخرى فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه قال المصنف والتمسك لنا انه صلعم
اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما اوجب الكفارة اصلا اي لا معينا ولا مخيرا لجواز ان يقول متراخيا
ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة وفيه نظر لانه كما يجوز ان يقول متراخيا ان شاء الله يجوز ان لا يقول ذلك
موجب الكفارة بل الصواب ان يقال لو جاز بيان التغيير متراخيا لما اوجب صلعم التكفير معينا بل قال فليستثن
او ليكفر واوجب احدهما لا بعينه اذا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احدهما واما
ما روي ان اليهود سالوا عن الرسول صلعم عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال صلعم اجيبكم غدا
فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال صلعم ان شاء الله
فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله اجيبكم غدا بايام وجوابه ان قوله ان شاء الله ليس راجعا الى قوله
اجيبكم غدا بل معناه افعل ذلك ان شاء الله تعالى فان قلت بل نمنع اتصال بيان التغيير اشتماله على اثبات شيء
ونفيه في زمان واحد فاجاب عنه بقوله وطريقه انه لما جاء بيان التغيير في كتاب الله تعالى وجب حمله على
وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف الكلام على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا
موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله
ولو انتفى انتفى لعدم دليل الثبوت ومعنى التغيير على هذا التقدير انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير
وبعد ذكره يتغير ذلك الاطلاق كما ذكر قبيل ذكر في الشرط في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد
اوجب الحكم على تقديره وهو ساكت عن غيره واختلف في التخصيص في الكلام المستقل قيد بالمستقل للتوضيح
لا للتقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل فعند الشافعي يصح متراخيا وعندنا لا يصح متراخيا
وليس الخلاف هنا في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص
حتى يصير العام في الباقي ظنيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل واليه اشار بقوله بل يكون المتراخي نسخا
وهذا الخلاف جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولذلك صح الاستدلال
للشافعي قصة البقرة ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة
مع ان اللفظ مطلق وورد بيانه متراخيا وهذا هو الحوال ولكن في عبارة المصنف في تادية هذا المرام تكلف
وتعسف وهو قوله يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة لان الضمير في قوله
انها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المامور بذبحها ولانهم لو امروا ثانيا بمجزة وفيه نظر لان المامور بذبحها
كانت بقرة مطلقة وظاهر اللفظ دال عليه ولذلك قال ابن عباس لو ذبحوا ادنى بقرة لاجزاتهم ولكنهم
شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم فان سوالهم عن التعيين تعنت وتعلل وان قوله تعالى فاسلك
فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي نساءك واولادك وان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب

[في الهامش: منه]

[في الهامش: او يصح حتى يبقى محكيا م]

جهنم نقل انه لما نزلت هذه الآية وقال ابن الزبعرى لرسول الله صلعم اقلت ذلك قال نعم فقال اليهود
عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة خص اي الآيتان تخصيصا متراخيا
بقوله ليس من اهلك في الآية الاولى وبقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون في الآية الثانية
قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لهم في الامر الاول بجواز ذبح اي بقرة شاؤا ثم نسخ هذا وامروا بالمعين والاهل
لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله ويكون اهل قرابة لكن استثني بقوله الا
من سبق فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء
متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل اتباعا فالاستثناء منقطع
وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن اتباعا فالاستثناء منقطع وقوله انه ليس
من اهلك لا يكون تخصيصا الكافر والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار وقوله تعالى وما تعبدون
لم يتناول عيسى حقيقة لانه لغير العقلاء هذا مذهب بعضهم وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم
وانما اورد اي ابن الزبعرى هذا السؤال مع انه من الفصحاء والعارفين باللغة تعنتا ومعاندة بالمجاز او التغليب
اذ اكثر معبوداتهم من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ويفهم من قوله او التغليب انه غير المجاز مع انه نوع منه
وروي ان النبي صلعم قال له اما جهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فقال ان الله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون لدفع هذا الاحتمال اي احتمال المجاز لا التخصيص العام واصحابنا قالوا
كل ما هو تفسير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا لغير ابن عباس في الاستثناء
وانما اختلفوا في التخصيص بالمستقل بناء على انه اي التخصيص بالمستقل عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير
لما عرفت ان العام عنده دليل فيه شبهة يحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح
متراخيا كبيان المجمل وعندنا دليل قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبه اقول لا فرق عند الشافعي
بين التخصيص والاستثناء في ان كلا منهما بيان تفسير بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان
تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا
كلاهما تغيير وهو اي التغيير لا يجوز الا موصولا فصل في الاستثناء وهو مشتق من الثني يقال ثنى عنان
فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي يتوجه اليه قال المصنف بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل
والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما يجب تعريفه لكني لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع
يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكني اوردته في خاتمة الاستثناء الحقيقي وفيه نظر
لان قولهم الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع مرادهم بذلك صيغة الاستثناء واما لفظ الاستثناء
وهو المعنى فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا خلاف فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم تعرف كلا
على حدة وهو اي الاستثناء المتصل المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام احترازا عن الاستثناء

[في الهامش: ما]

[في الهامش: لمحتمل]

[في الهامش: ٥ ٤ ٦]

المستغرق في حكمه اي في حكم صدر الكلام يتعلق في بالدخول بالاداة انما يتعلق بالمنع وفيه احتراز عن
سائر التخصيصات قال المصنف وهذا تعريف تفرد به وهو احسن من سائر التعريفات لان من عرفه باخراج
بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فممنوع لان الاخراج انما يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع
في كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم الصدر فممتنع
الاخراج عن الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر
الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير
مسلم على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل
في الحدود والتعريف الذي ذكرته اولى انتهى لكن تعريفات اهل اللغة مشتملة على المجازات ولا نسلم منع
استعمال المجاز في التعريف مع القرينة ولا يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى لانه ان تحقق تناول
صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب الصدر
اذ لولاه لشمل الكل ومع ذكر التغيير بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض وهذا ظاهر في المذهب
الاول وليس بمختار عنده وهذا معنى قولهم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي
بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله لما سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا
من حيث ان قولك له علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل
الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل مذاهبهم فيها ثلثة ذكرها المصنف واشار الى الاول بقوله فمن قوله علي
عشرة الا ثلثة لا تخ اما ان اطلق العشرة على السبعة مجازا فقوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا او قرينة عليه ومجازا
عن السبعة فهو كما قال ليس له علي ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور
في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا
المذهب الا في ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر
وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة
بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظنه مذهبا لاحد او اخرج ثلثة قبله اي قبل الحكم ثم حكم على
الباقي ويكون المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت
سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة او اطلق عشرة الا ثلثة
على السبعة حتى وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة فكانه قال علي الا سبعة
فحصل ثلثة مذاهب ولا بد في دفع التناقض ولعد هذه المذاهب لانه ان عشرة واسند اليه فالتناقض
ظاهر واتفقوا بان لا يراد العشرة ويراد ولا يسند اليه فان لم يرد العشرة فان اريد بها السبعة فهو
الاول وان لم يرد السبعة وتم مراده فيكون مراده بالمركب وهو الثالث وان اريد العشرة ولم يسند اليه وهو

قال م

خلافا للتخصيص

الثاني فعلى المذهبين الاخيرين يكون الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اي بعد المستثنى ففي
قوله له علي عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه
تكلم بالسبعة وقال له علي سبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم
على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات
ولما فرغ من الجمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اراد ان يفرق بينهما فقال
الا ان على المذهب الاخير يكون الاستثناء فيما اذا كان المستثنى عددا كقوله له علي عشرة الا ثلثة فهو كقوله له
علي سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم اي كتخصيص
الحكم بالاسم العلم في نفي الحكم عما عداه وفي غير العدد نحو جاءني القوم الا زيدا يكون الاستثناء كالتخصيص
بالوصف اي كتخصيص الحكم بالاسم الذي هو الوصف في نفي الحكم عما عداه كانه قال جاءني غير زيد فقوله غير زيد
صفة وليس المراد تخصيص العام بالاخراج باسم العلم وباسم الصفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى
منه غير عدد اي بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثاني وهو المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم يكون
الاستثناء اكد في دلالته على كون الحكم للمستثنى مخالفا لحكم الصدر من هذا اي من التخصيص بالعلم والوصف في نفي
الحكم عما عداه لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم
الصدر الاول بخلاف جاءني غير زيد وعلى المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اي يكون المستثنى والمستثنى
منه جملتين احدهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم بخلاف المذهب
الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي ولا حكم الا عليه حجته اي
حجة المذهب الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه اي الحكم الثابت به في البعض شائع مستفيض كالتخصيص
فان العام المخصوص منه البعض يمنع الحكم في القدر المخصوص فاما عدم التكلم الموجود حقيقة فغير معقول
بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه وههنا ثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمنع الحكم في القدر
المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وان اجماعهم اي اجماع اهل العربية على انه اي الاستثناء من النفي اثبات
وبالعكس وهذا يدل على ان الاستثناء يدل على ان الحكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لان حكم
المسكوت عنه وايضا لولا ذلك وهو عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما كان كلمة
التوحيد كلمة تامة توحيدا تاما لانه انما يلزم منه نفي الالوهية عما سواه والتوحيد انما يتم باثبات الالوهية
لله تعالى ونفيها عما سواه فان قيل لو كان المراد في المثال المذكور من العشرة البعض اي السبعة كما هو المذهب الاول
يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية الا نصفها ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية
او يلزم التسلسل ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا
النصف مستثنى من النصف فعلم ان ليس المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو

كقول قال سيبويه
ان جعل المستثنى [illegible]
اي حكم المسكوت عنه فانه
كحكم المسكوت عنه التكلم
النقول بعدم التكلم
الموجود ح

المهلة فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب هكذا قال المصنف ولكن الربع
مستثنى مما اورده ابن الحاجب غير ما ذكره المصنف لانه قال في المختصر لنا ان الاول غير مستقيم للقطع بان
من قال استثنيت الجارية الا نصفها ونحوه لم يرد استثناء نصفها من نصفها ولانه كان يتسلسل ولانا نقطع
بان الضمير للجارية بكمالها هذا ذكر ابن الحاجب ومراده ان من قال اعتقت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية
نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من
الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد بها الربع واخراج النصف
من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهلم جرا ثم قال المصنف والجواب الذي خطر ببالي هو قوله قلنا هو اي
الاستثناء تبيان ان المراد هو البعض لان المتناول هو البعض لان المتناول هو البعض لان اللفظ متناول للكل
ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل وحاصل هذا الجواب منع الملازمة
وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما
يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد وهو نصفها وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي ما يتناوله اللفظ و
هو الجارية بكمالها وفيه نظر لان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم
لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض افراد المعنى الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي
استثناء متصلا وههنا يلزم ذلك لانه عنى بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف باعتبار انها يتناول
الكل باعتبار الوضع والجواب عن الدلايل الثلثة على المذهب الاول فاجاب عن الاول ان وجوب التكلم الخ بقوله
ان العشرة لفظ خاص بالعدد المعين بمنزلة العلم لا لفظ عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء
كما لا يجوز بالتخصيص ومراده ان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه البعض
ليس مما يصح في كل صور الاستثناء فانه لا يصح فيما اذا كان المستثنى اسم علم خاص وفيه نظر لجواز ارادة البعض
بطريق المجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء وهو سايغ شايع ولو صحت الدلالة مجازا فالاصل عدمه لا
يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد به الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولكن هذا دليل مستقل على
نفي المذهب الاول وفي جعله جوابا عن دليله تكلف واجاب عن الثاني بقوله وقولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس
مجاز لا حقيقة والمراد من الاستثناء انه لم يحكم عليه اي على المستثنى بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر
قال المصنف انما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير
محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان القايل بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قايل بان الاستثناء
من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم
بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت وطريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك
لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بخلاف حكم الصدر انتفى حكم الصدر من

غير عكس فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بخلاف حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من
النفي اثبات وبالعكس ثم ذكر دليلين ثم ذكر دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور ليس ان
القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور منها هذا الحديث فان الاستثناء فيه
لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي هو كقوله لا صلوة بغير طهور لانه تكلم بالباقي بعد الثنيا ولو كان
الاستثناء ههنا نفيا لما قبل اداته واثباتا لما بعدها يلزم صلوة ملتصقة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور
ثابتة لعموم النكرة الموصوفة وهذا باطل لان الشرايط الاخر لو كانت مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلوة
وفيه نظر لان مثل قولنا اكرم رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم والقول بعموم النكرة الموصوفة ممنوع عند
كثير من الحنفية والقايل بعمومها لا يشترط في العموم الاستغراق والى الثاني بقوله ولان الاستثناء متعلق
بكل فرد وذكر لان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجايزة والسلب الكلي عند جهالة الموضوع
في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جايزة الا في حال
اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور
ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والا مستثنى من النفي
اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من افرادها فيكون المعنى كل واحدة من افراد الصلوة جايزة
حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما ذكرنا والمخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض الافراد حتى يلزم ان
البعض الذي هو المستثنى قد اخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف وهو الجواز
وح لا يلزم جواز كل صلوة ملتصقة بالطهور وعلى هذا قوله بطهور حال وعلى الدليل الاول ضرر فان قلت اذا كان المصنف
قايلا بعموم النكرة الموصوفة وذكر في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزمه ههنا ايضا
ان يصح كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز واما جواز مجالسة كل عالم فانما هو بالاباحة الاصلية لا بدلالة
الاستثناء وقوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان له ان يقتل عمدا الا انه كان له ان يقتل
خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيها وهذا دليل تفرد
به وهو في دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا
لكن الاصل هو المتصل وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال كون الاستثناء منقطعا بقرينة
تدل عليه والوجه في الاية ان يقال ان خطأ منصوب على انه مفعول له اي ما ينبغي له ان يقتل مؤمنا لعلة من
العلل الا للخطأ ويجوز ان يكون حالا اي في حال من الاحوال الا في حال الخطأ او صفة للمصدر اي الا قتلا خطأ
ويكون الاستثناء مفرغا فيكون متصلا واجاب عن دليله الثالث بقوله واما كلمة التوحيد فلان معظم الكفار
كانوا اشركوا صوابه فلانهم اشركوا وفي عقولهم وجود الاله ثابت فسيق قوله لا اله الا الله لنفي الغير ثم يلزم
منه وجوده تعالى اشارة على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما يلزم

وجودية على المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج منه الله ثم حكم على الباقي بالنفي يكون
اشارة الى ان الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه ولزم وجوده بطريق الاشارة وان كان مدلول اللفظ
الا ان محل الخلاف هو ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب
الاطراد لا لانتفائه مثل لا صلوة الا بطهور فلزم وجوده بطريق الاشارة ليس الا اعترافا بمذهب الخصم فانه
لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون سوق الكلام لاجله وانما يدعي انه مدلول اللفظ و
يلزم وجوده ضرورة على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة وذلك لانه لما كان ثابتا
في عقولهم وجود الاله فيلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان يقرب على هذا المذهب لا اله غير الله موجود
فيكون كالتخصيص بالوصف ولا دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده منطوقا
ولا مفهوما بل ضرورة ووجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور لا يقتضي لان يصير الادعي الثاني للمعاني
مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع لعدم ابتناء الامر على الامر الاغلب فحكم باسلامه عملا بظاهر قوله صلعم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث وما قيل عليه اي على المذهب الاخير القائل
ابن الحاجب وغيره ان المذهب الثالث بوجوه ثلثة اشار الى الاول بقوله انه لم يعهد في العربية مركب
من ثلثة وهنا كذلك وهي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى وانما عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك
ولا مركب اعرب في وسطه وهو غير مضاف ضعيف الثاني ان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه
واداة الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد منه الدلالة على جزء معناه الثالث ان اهل اللغة
اجمعوا على ان الاستثناء اخراج من كل وعلى تقديران يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا
المعنى الرابع انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها واشار المصنف
الى حل الوجه الاول ونقضه ومنعه على وجه يندفع به الوجوه بقوله اذ ليس المراد انه مركب موضوع
بوضع شخصي مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة فيكون لها وضع كلي فان الوضع على
نوعين وضع جزئي كوضع اللغات او وضع كلي كالاوضاع التصريفية المستفاد منها المركبات فهي الاوضاع
الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات ~~يطابق معنى الكلمة الواحدة كلفظ الانسان~~
~~وحيوان ذي نطق فان كلا منهما يقوم مقام الاخر وايضا منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مركب من ثلث~~
كلمات مع انها في حيز المنع نحو شاب قرناها وبرق نحره لكن في الاوضاع الكلية لانه انه لم يعهد في العربية
ان معنى المركب من ثلث كلمات ~~والاعراب في وسطه~~ يطابق معنى الكلمة الواحدة كلفظ الانسان
وحيوان ذي نطق فان كلا منهما يقوم مقام الاخر وايضا منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مركب من ثلث كلمات
والاعراب في وسطه وجميع المركبات موضوعة بالوضع الكلي على انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس
ووصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كتبي لا يتركب من اكثر من كلمتين فيكون

الاعراب في وسطه ويكون للجزء الثاني دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة
حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة
عوده الى المبتدأ في مثل زيد ابوه منطلق ولكن فيما ذكر نظر اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما
النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع لان التسمية بثلثة اسماء اخصا عدا مستنكر وخروج عن كلام العرب لكن
اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت واما اذا جعلت غير مركبة بل مستورة نحو اسماء العدد
فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا تأبط شرا وبرق نحره وكما لو سمي بزيد
منطلق ويثبت من السمع واما الحمل فغير مفيد هنا لان محل القول بان المجموع موضوع للسبعة بالوضع
النوعي للعدد الناقص ولا يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الا وليس للمفردات مستعملة في معانيها
الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له على عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم بثبوتها وهو التناقض
او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بعد اخراج الثلثة وهو
المذهب الثاني وايضا منقوض بنحو ابي عبد الله هذا ايضا مدفوع لان ابن الحاجب قد احترز عنه بقوله
ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف وهذا المذهب الثالث هو المشهور من علمائنا وبعضهم اي بعض المشايخ
كالامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة مالوا في الاستثناء الغير العددي الى المذهب الثاني وهو انه
الاخراج قبل الحكم ثم الحكم على الباقي وقد فهم منهم هذا الميل الى الثاني وان لم يصرحوا بهذا المذهب من قولهم في
كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة وفهم من ذكرنا ان مذهبهم هذا لانه على المذهب الاخير وهو ان العشرة
الا ثلثة موضوعة للسبعة كالتخصيص بالوصف فصار كقولك لا اله غير الله موجود وهم لا يقولون به اي التخصيص
بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة على وجوده بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس
هذا الثالث بل شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم
هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير
العددي هو الثاني بحكم العرف بمعنى ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر
بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيد بطريق العبارة ودون
الثالث لانه لا يفيد اصلا وهذا اي القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة
مناسب للاجماعات الاربعة الاول قوله لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك بمعنى انه لا
يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه والتخصيص يفهم منه اي قولهم هذا وهو اثبات الحكم للمستثنى
ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني قوله ولما قال اهل اللغة انه اخراج للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث
قوله وتكلم بالباقي اي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر
المستثنى والرابع قوله ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا

واثباتا بالاشارة لا بالقصد والعبارة ومن العلماء من ذهبوا الى المذهب الاخير حتى قالوا فى ان كان لى الا مائة
فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان فوق المائة فلا يشترط وجود المائة
ولو قال ليس له على عشرة الا ثلثة لا يلزمه شئ على المذهب الاخير كانه قال ليس له على سبعة مسئلة شرط
الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا اى يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة
على تقدير السكوت عن الاستثناء لا ما ثبت بها اى بالصيغة ضمنا اى تبعا وحكما لانه اى لان الاستثناء تصرف
فى اللفظ فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ فلا يعمل فيما ثبت حكما وضمنا فلهذا قال ابو يوسف رح لو وكل
بالخصومة غير جائز الاقرار بان قال وكلتك بالخصومة لا بالاقرار لا يجوز لانه اى لا يجوز له الاقرار لانه قايم
مقامه اى لان الوكيل قايم مقام الموكل لا لانه اى لان الاقرار من الخصومة ويدخل فيها قصدا فيكون ثابتا
بالوكالة ضمنا فلا يستثنى اى فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا ان ينقض الوكالة قال
المصنف استثناء منقطع اى لكن له ان ينقض الوكالة ويجوز ان يكون متصلا ويصح عند محمد رح لان التوكيل
بالخصومة الجواب مجاز لان الخصومة لما [illegible] كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا
بالجواب عملا بالمجاز فيتناول الاقرار والانكار قصدا فيصح الاستثناء اى استثناء الاقرار موصولا بل
مفصولا لانه بيان تغيير ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية التى هى الخصومة لا الى الحقيقة الشرعية
التى هو مطلق الجواب لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا وموصولا ايضا ولو قال غير
جائز الانكار بان قال وكلتك بالخصومة الا فى الانكار قيل لا يصح لما فيه من تعطيل اللفظ من حقيقته اعنى المنازعة
والانكار وعن مجازه اعنى مطلق الجواب فايضا على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد رح وهو انه مجاز عن
الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل لانه قصد مجازه واستثنى بعض
افراد المجاز نظرا الى عموم المجاز ولا يتاتى ذلك على الدليل الثانى لمحمد رح وهو ان استثناء الاقرار بيان تقرير
نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تقريرا لها بل ابطال لها قال المصنف اما عند ابى يوسف رح
فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذى ذكر فى استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا
بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هى الانكار فقط فلا
يمكن استثناء الانكار منها وهذا ما خطر ببالى وفيه نظر لان الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا و
ح لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاولى ان يقال الاقرار يثبت تبعا للانكار عنده
فاذا استثنى الانكار يلزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء الكل من الكل مسئلة الاستثناء متصل
ان كان المستثنى بعض المستثنى منه ومنقطع ان لم يكن بعضه والثانى مجاز اى الصيغة التى يطلق عليها
هذا اللفظ اى لفظ الاستثناء مجاز لان تلك الصيغة هى الا واخواتها موضوعة للاخراج ولا اخراج فى المنقطع
ولفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة ولفظ الاستثناء والمستثنى

حقيقة اصطلاحية فى المتصل والمنقطع وقد اورد اصحابنا قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا
باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من
امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهو المنع عن
الدخول كما ذكر فى حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شئ بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى
المذكور فقوله غير مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا فى صدر الكلام والثانى ان يكون داخلا فيه
لكن لا يخرج عن حكمه ذلك الحكم وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وهنا لا يخرج من هذا
الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر فيكون منقطعا كما بيناه وفيه نظر لجواز ان يكون المراد
الفاسقون الثابت والدوام على الفسق فح يجوز الاتصال ولا وجه للانقطاع وجعله فخر الاسلام
وغيره منقطعا لان المستثنى غير داخل فى صدر الكلام لان التايب ليس بفاسق ضرورة انه عمن قام به الفسق
والتايب ليس بفاسق كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبنى على انه يشترط فى حقيقة اسم الفاعل بقاء
معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيدخل التايب فى الفاسق لكن لا يصح الاخراج لان التايب ليس
بمخرج عمن كان فاسقا فى الزمان الماضى واعترض المصنف بان المستثنى منه على تقدير الاتصال ليس هو
الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المحصنات المعبر عنهم بقوله اولئك ولا شك فى دخول التايبين
فيهم ومخرجون عن حكمهم وهو الفسق كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصل بناء على ان زيدا
داخل فى القوم مخرج عن حكم الانطلاق وجوابه انه لا فائدة فى الاستثناء المتصل على هذا التقدير لان
خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه معلوم هنا فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة سلمنا ان التايبين
غير داخلين فى حكم المستثنى منه وهو الفاسقون ولكن لم لا يجوز ان يكونوا داخلين فى الضمير المستتر فيه
العايد الى اولئك ومخرجين عن حكم الفسق ~~وكذلك زيد داخل فى الضمير المستتر فيه العايد الى اولئك ومخرجين~~
عن حكم الفسق وكذلك زيد داخل فى الضمير المستتر فى منطلقون وخارج عن حكم الانطلاق وهو اقرب
وعلى اسم الفاعل فيه اظهر كما فى قولك انطلق القوم الا زيدا قال المصنف ونظايره فى القرآن كثيرة منها
قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف اى لكن ما مضى مغفور فان الجمع بين الاختين الذى قد
سلف داخل فى الجمع بين الاختين لكونه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن
اثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور بدليل قوله تعالى ان الله كان غفورا مسئلة الاستثناء باطل سواء
كان مثل المستثنى منه او اكثر لعدم الفائدة واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه نحو عبيدى احرار الا
عبيدى او الا مماليكى لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه فى المفهوم لكن فى الوجود يساويه يصح عبيدى
احرار الا هؤلاء ولا عبيد لى سواهم مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة بعضها على بعض
بالواو كاية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعى رح لا خلاف فى جواز صرفه الى الجميع والى الاخيرة خاصة

الامام

وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به اي بالاستثناء وانقطاعه عما سواه من الجمل السابقة باعتبار حكمه وان اتصل به باعتبار اسم الشارع ويحتمل ان يكون قوله وانقطاعه دليلا آخر يعني ان الاقرب بسبب انقطاعه يصير بمنزلة حايل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة لانه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد من مغير فيتقدر الضرورة بقدر الحاجة والضرورة يندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتعدى الى الاكثر والمصنف اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام ويجوز ان تثبتها من جانب الاستثناء وهو ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في عوده الى غيرها فان قلت الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء فاجاب عنه بقوله على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم لما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم فان قولك قعد زيد وقام بكر لا شركة في القعود والقيام وانما الشركة بينهما في الحصول فبقي الاستثناء اولى ان لا يكون بينهما شركة في الحكم لانه تغيير للكلام لا حكم له وصرفه اي صرف الشافعي هو الاستثناء او صرف الاستثناء في الجملة المختلفة كاية القذف وهي قوله فاجلدوهم ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون في غاية البعد لان فاجلدوا ولا تقبلوا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ الاخبار لبيان لحال القاذفين والاستثناء مصروف الى اولئك قال المصنف قطع الشافعي في قوله ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوا حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل واولئك هم الفاسقون عطفا على ولا تقبلوا وان كانت جملة اسمية اخبارية ظاهرها الاستيناف لبيان حال القاذفين غير صالحة لان يكون جزاء للقذف ولا تقبلوا جملة فعلية صالحة ان يكون جزاء للقذف لما بينهما من الاشتراك في الحكم وجعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا والى قوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا ايضا حتى لا يسقط الجلد بالتوبة ويسقط عدم قبول الشهادة والفسق بالتوبة انتهى وانما عمل الشافعي ذلك لان الشافعي قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط الجلد عنه فلزم من ذلك تعلق الاستثنا بالاخيرة وقطع لا تقبلوا عن فاجلدوا وابدل الشافعي بها قطعه عنه لانه ليس من تمام الحد لانه لا يناسب الحد لانه قد يلزم على الامام اقامته لا جرمه فعل وانما لم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق المقذوف وذلك يسقط بعفوه ولم يصرف الاستثناء عن الجلد لان صرفه الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام دليل او ظهور مانع على ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع العفو يسقط الجلد فيصح صرف الاستثناء الى الكل ولعطف واولئك على ولا تقبلوا وجه كما ذكرنا قبل ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لان

ضمير م

يجي و

من الجمل م

و رداه م

للمسلم

الاصلاح م

لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر بالفاء ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه تغيير الصيغة عن ان يصير ايقاعا واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام السرخسي رضي الله عنه الى انه بيان تبديل لانه مقتضى انت حر نزول العتق في محله واستقراره فيه وان يكون علة للحكم وبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين وقد مر ذكر الشرط في فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصف العبد يقع البيع على النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه بعت نصف العبد بالف ولو قال بعت منك هذا العبد بالف على ان لي نصفه فقوله على ان نصفه شرط لما سبق من ان كلمة على يستعمل في الشرط يقع البيع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج وقال فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المال والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المال ولا يفسد البيع بهذا الشرط وان كان لا يقتضيه العقد لانه بالتحقيق ليس بيعا بالشرط لانه بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهة افادة توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع فصل في باب وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو في اللغة يقال للتغيير وللازالة نسخت الشمس الظل اي ازالته اي نقلت ما فيه من كتاب آخر وهو في الاصطلاح ان يرد دليل شرعي حال كونه متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم وذلك الدليل هو الكتاب والسنة سواء كانت السنة قولا او فعلا لا الاجماع وذلك لان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به على ما قالوا وخرج التخصيص لانه لا يجب ان يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلافه ما ينافيه لا مجرد المغاير كالصوم والصلوة والمراد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد لان لم يكن ثابتا والا فالحكم كلام الله وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع تاخره وعدمه والمراد بالمصدر ههنا المصدر من المبني للفاعل اي كونه ناسخا لا من المبني للمفعول اي كونه منسوخا وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر ولما كان الشارع بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا لا موقتا بوقت كان البقاء اصلا عندنا بجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاءه عندنا كالقتل بيان للاجل في حقه لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو اي النسخ في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم باطل عقلا وقد

وجوازه م

والنقل يقال نسخت الكتاب الخ م

عالما م

انكره بعض المسلمين وهذا لا يتصور من مسلم لان كان المراد ان الشرايع الماضية لم يرتفع بشريعة محمد صلعم
وتلك الشرايع باقية ولكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى وانما ارادوا ان الشريعة
المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام
بشرا بشرع محمد صلعم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لم يكن الثاني ناسخا قال
المصنف ونحن نقول لهم انه تعالى سماه نسخا بقوله تعالى ما ننسخ من آية وفيه نظر لانه لا نزاع في اطلاق لفظ النسخ
وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود النص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضي
نص سابق غير دال على التوقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولا يشكل ان قوله تعالى ما ننسخ
من آية الآية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان تبشير موسى وعيسى عليهما السلام بشرع النبي صلعم وايجابهما
الرجوع يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا ومقررا
او مبدلا للبعض بل هي مطلقة يفهم منها التابيد فتبديلها يكون نسخا اما النقل من كتابهم ومن نبيهم ففي التورية
تمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيها والقيام بامرها ما دامت السموات والارض ولا قايل بالفصل بين السبت
وغيره وادعوا نقله تواترا ويدعون النقل عن موسى عم ان لا نسخ لشريعته قلنا هذه الدعوى غير صحيحة
قيل صوابه هذه الدعوى غير صحيحة لوجود التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام فلا تواتر ولا وثوق
على كتابهم على انه لم يبق في زمان بخت نصر عدد اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تابيد شريعة
موسى عم مما افتراه الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا صلعم ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم
به مع حرصهم على دفع رسالة محمد صلعم واما العقل فلانه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيكون
حسنا وقبيحا لذاته ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب وذكر ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة
لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا وظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى
بالاطلاع على مصلحة اخرى فيكون بداء وجهلا ولنا الدليل على ثبوت النسخ ان حل الاخوات في شريعة
آدم علم وحل الجزء اي الحواء لانها خلقت من جنبه له اي لآدم عليه لم يكن واحد منهما نسخ في غير شريعته
وهذه الاحكام وان كانت جارية بالاباحة الاصلية لكنها ثابتة بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في
زمن من الازمنة فرفعها يكون نسخا ولكن هذا لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى علم ولان الامر للوجوب
لا للبقاء وانما ثبوت البقاء بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين اي الامر والنهي بل الدليل الثاني
بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وان قولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس
بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي صلعم حجة الا في وقت نزوله فاما بعده فلا يكون
حجة وهذا القول باطل وانما قيد بزمن النبي علم لان بوفاته صلعم اندفع احتمال النسخ وبقي الشرايع التي
قبض النبي صلعم قطعية مؤبدة والجواب عن هذا الاشكال اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب
عليهم ام

ابين م

لحكمة م

اي في كل صورة من الاستصحاب علم انه لم يتغير الحكم فيها فلما نزل عليه صلعم فثبوته بالنص وبقاؤه
بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل بغيره اذ لو نزل لبين صلعم فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب
يكون حجة واما بان النص يدل على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ ولا يكون البقاء بالاستصحاب
بل بالنص فبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص الاول
حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول قال المصنف قد خطر ببالي عن هذا
النظر جوابان وهما ما ذكرنا الآن لكن النظر على جواب فخر الاسلام عن قولهم انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا
عنه وهو قايل بان الاستصحاب ليس بحجة فيكون الاستصحاب حجة في تلك الصورة يكون رجوعا عن مذهبه
فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قايل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب
يكون دفعا لكلامه لا توجيها له ومن هذا اي في النسخ حكم بالغة كالاحياء والاماتة وايضا بكل حسن الشيء وقبحه
في زمانين واما محله اي محل الحكم فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية مثل وحدانية
الله تعالى وامثالها وما يجري مجراها كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية او الحاضرة او المستقبلة
مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام واما ان
يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية ثم هذا المحتمل اما ان لحقه تابيد وهو دوام الحكم ما دامت دار التكليف
ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية وهي فوق
الذين كفروا الى يوم القيمة وانما جعله من امثلة الاحكام الشرعية مع انه من قبيل الاخبار لانه حكم يوجب
تقدم المومن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها وقوله صلعم الجهاد ماض الى يوم القيمة او لحقه
تابيد دلالة لا نصا كالشرايع التي قبض عليها النبي صلعم فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او لحقه تابيد فان
قلت قد يستعمل صيغ التابيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيد ويفهم منه الدوام ويكون مراد
الله تعالى طول الزمان فيرد دليله يبين انتهاءه فيكون نسخا في حقنا فاجاب عنه بقوله فان النسخ قبل تمام
الوقت وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة بداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا لحق التابيد قيد الحكم
كالوجوب مثلا اما اذا كان قيد الواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه لانه لا يزيد في الدلالة
على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا وهو قابل للنسخ ولا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم
ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم
غدا ثم نسخ فانه يجوز ان يكون الواجب غير زمان الوجوب وذكروا ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور
رمضان الى الواجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلا يكون رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره
متناقضا له او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن التابيد والتوقيت [illegible] فالذي يجري فيه النسخ هذا
فقط وهو حكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت واما الشرط فالتمكن من الاعتقاد فلا حاجة الى

علم م

الابد م

التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح النسخ قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله
يكون بدا ولنا انه صلعم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل
وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا وهما اي صورتا يكون
المقصود الاعتقاد والعمل الاعتقاد حاصل فانه يصلح لان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه وهو
اي الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فانه يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها
فذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل اي قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض لانه عليه السلام امر بذبح الولد لقوله تعالى
حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفدا انما
يكون عن المامور به وليس المامور به مقدمات الذبح والا لم يحتج الى الفداء لانه قد اتى بها ولانه لو لم يكن
الذبح مامورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بتلك المقدمات واقدامه على القتل والامر المؤدي على
حلق الولد وتله للجبين واما نسخه قبل الفعل فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية واما ما روي انه ذبح
وكان كلما قطع شيئا التحم عقيب القطع فغير معتمد به على انه على خلاف العادة والظاهر وغير معتد
به ولو كان كذلك لما احتيج ذلك الى الفداء والظاهر ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل الفعل
التمكن عن الفعل كما في نسخ الصلوة ليلة المعراج للقطع بانه عدم تمكن من الفعل وانما امتنع لمانع خارجي
واما كون النسخ قبل الفعل كما قال المصنف وكل نسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذلك
قال الحاكم كل نسخ واقع فهو متعلق بفعل وتوجه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على مقدم سابق
فيكون من الله اذا وقع التكليف بفعل ظاهره الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي وقت اتصال
الامر به ما يتسع لفعل المامور به وقبل ان ياتي بشيء منه ام لا كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا
غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج لا تحجوا ولا تصوموا فعند البعض نسخ وعند البعض ليس بنسخ اذ لا رفع
هنا ولا بيان للانتهاء فان الاستخلاف لا يكون نسخا لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقرير الاصل على
ما كان ولو كان ذبح الولد امرا فعالم يحتج الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف وهو ذبح الشاة مقام
الاصل لم يتحقق المامور به حتى يلزم المعصية والاثم والفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه
اليه من المكروه يقال فديتك نفسي اي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين
اي القول بان الذبح نسخ وعلى القول بانه ليس بنسخ ثم ذكر اشكالا على مذهبه فقال ان ذبحه ليس بنسخ بقوله
فان قيل الامر بالفداء وهو الخلف حرم الاصل وهو ذبح الولد بعد وجوبه فيكون نسخا قلنا لما قام الغير
مقام عادت الحرمة الاصلية يعني حرمة ذبح الولد ثابتة بالاصل وليست حكما شرعيا وقد التبس بالوجوب
ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون ذلك نسخا واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس
على ما ياتي من ان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي صلعم يكون من باب

السنة لانه منفرد ببيان الشرائع وان كان بعده فلا نسخ اي بعد النبي صلعم لان الاحكام مؤبدة
بانقطاع الوحي ولكن لا شك ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة واما سقط نصيب المؤلفة لسقوط سببه
بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضه وكذلك ما ثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بناء على
كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلثة لا بالاجماع مع دلالة النص على انها لا تحجب الا بالاخوة والجمهور
على ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي صلعم والاظهر
بعد والاستقرار انه يجوز ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع اخر ناسخ له
والاكثر على جواز ذلك ويجوز ايضا اجماع مخالف للنص ولا يكون خطأ بل يكون ناسخا للنص وذكر بان يستند
الاجماع الى نص راجح على النص الاول الذي الاجماع ناسخ له ولا يكون الناسخ حينئذ هو النص الراجح لا الاجماع
لجواز ان لا يعلم تراخي ذلك النص ولا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه متراخ عنه لا محالة
فيصلح ان يكون ناسخا فيكون هذا باعتبار القسمة العقلية اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
او نسخ الكتاب بالسنة او العكس وقال الشافعي رحمه الله بفساد الاخيرين لقوله ما ننسخ من اية او ننسها
نات بخير منها او مثلها والسنة دونه اي دون الكتاب وهذا يدل على عدم جواز نسخه بالسنة من وجهين احدهما
ان ما ينسخ به القرآن يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنة ليست كذلك وثانيهما انه قال نات والضمير لله
فيجب ان لا ينسخ الا بما ياتي به الله وهو القرآن وقوله قل ما يكون لي ان ابدله في جواز التبديل عنه صلعم والنسخ
تبديل فينتفي جوازه منه صلعم وهو المطلوب ولقوله صلعم يكثر لكم الاحاديث من بعدي اذا روي حديث لكم
فاذا هكذا الحديث لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث وتمامه فما وافقه فاقبلوه
وان خالفه فردوه ويدل على انه لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف
ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول الطاعن كذبه ربه فلا نصدقه فالتفاوت بينهما اولى
بان لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولا السنة بالكتاب واحتج بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة
بان نسخ قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
بقوله صلعم لا وصية لوارث واحتج بعضهم بان قوله تعالى واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ
بقوله صلعم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة لكن هذا الاحتجاج فاسد واستدل على فساد الاحتجاج
الاول بقوله لان الوصية نسخت باية المواريث اذ في الاول فوضها الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم
لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره والى هذا اي الى الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولاه
بنفسه اشار بقوله يوصيكم الله وقال صلعم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فان الفاء في قوله
فلا وصية مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني

بقوله ولان عمر رض قال لولا ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتبته فقوله تع فامسكوهن لم ينسخ بقوله صلعم الثيب بالثيب
بل نسخ بالكتاب وهو قوله تع الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله وهذا مما يتلى في كتاب الله تعا
فنسخ تلاوته وبقي حكمه والحجة الصحيحة على جواز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس بعد ابطال احتجاجهم على
ذلك انه صلعم حين كان بمكة يصلي الى الكعبة ولا ندري انه كان بالكتاب او بالسنة وبعد ما قدم المدينة كان يصلي
الى بيت المقدس ستة عشر شهرا فالاول وهو انه يصلي بمكة الى الكعبة لو كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني كان
بالسنة اذ ليس هذا في الكتاب ثم نسخ بالكتاب وهو قوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام قال المصنف فنسخ
السنة بالكتاب متيقن واما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وفيه نظر لانه لا دليل على
كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة غير انه غير متلو في الكتاب وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة
قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او بالسنة مع انه غير معلوم في القولين للقطع بان
آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فكل واحد منهما مشكوك قال
المصنف وحديث عايشة رض دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله تع وقالت عايشة رض ما قبض رسول الله عم
حتى اباح الله له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تع لا يحل لك النساء من بعد وفيه نظر لانا لا نمنع
ان الكتاب ينسخ بخبر الواحد على انه لا خبر هنا وانما هو مجرد اخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك وايضا
ظاهر قولها حتى اباح الله له ان النسخ كان بالكتاب وقيل هو قوله تع انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن
وايضا حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله من بعد بمنزلة التأبيد اذ البعدية المطلقة تتناول
الابد ولانه بعث صلعم نبيا مجازا له صلعم بيان ما في حكم الكتاب بوحي غير متلو وهو الحديث فيجوز نسخ
الكتاب بالسنة وجوز لمن يبين الله بوحي متلو ما في حكم ثبت بوحي غير متلو فيجوز نسخ السنة بالكتاب ثم
اجاب عن استدلال الشافعي رح بقوله وقوله نأت بخير منها اي بخير فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم
وان سلم هذا اي ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا ينسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة
بالنظم باقية كما كانت لكنها انما ينسخ حكمه لا نظمه وهما اي الكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان والكتاب
راجح في النظم بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها وايضا لا تفاضل في القرآن
حتى يكون بعضه خيرا من بعض ثم اجاب عن قوله قل ما يكون لي بقوله وليس ذلك اي نسخ الكتاب بالسنة
من تلقاء نفسه صلعم حين يكون هو المبدل لقوله تع ان هو الا وحي يوحى فالمبدل هو الله او المراد وهو الظاهر
من الوحي عدم تبديل لفظه بان يضع ما لم ينزل مكان ما انزل وذلك لا يدل على تبديل الحكم ويعلم منه جواب
ان الضمير في قوله نأت لله لان الكتاب والسنة جميعا من عنده وكذلك اجتهاده صلعم ليس من تلقاء نفسه
لانه راجع الى الوحي حيث اذن الله تع له صلعم في الاجتهاد من غير ان يقرره على الخطأ ثم اجاب عن قوله
فاعرضوه بقوله صلعم فاعرضوه على كتاب الله اذا اشكل تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب
وقوله

بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم مني بدل قوله
فاذا روي لكم عني حديث وكذلك قوله صلعم يكثر لكم الاحاديث من بعدي فانه صلعم نسب الكثرة الى بعد
حيوته فيفهم منه انه لا يكون تلك الكثرة قبلها وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
وارد ومن هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل
وفي ما ذكرنا اعلام منزلة الرسول صلعم وتعظيم سنته ونظاير نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية
للوالدين باية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة بما روت عايشة رض ما قبض صلعم ونسخ السنة بالكتاب
لنسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة في قوله صلعم
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لانه في ابتداء
الاسلام كان من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يجوز الا بالمثل
او الاخف لقوله تع نأت بخير منها الاية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب مسئلة لا ينسخ المتواتر
بالآحاد لان المتواتر قاطع والآحاد مظنون والقاطع لا يحتمل المظنون وينسخ المتواتر بالمشهور لانه من حيث انه
بيان يجوز بالآحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اي بين المتواتر والآحاد وهو
المشهور واما المنسوخ اي منسوخ الكتاب اذ السنة ليست من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة وانما
يجري النسخ في حكمها فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد يكون فيها اي الحكم والتلاوة بموت العلماء او بالانساء
اي باذهاب الله العلم عن قلوبهم وليس المراد بالحكم حقيقة لانه قايم بذات الله تع لا يرتفع اصلا وانما المراد العلم
بالحكم كالعلم بوجوب الحكم ونحوه وفيه نظر لان الحكم علم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت ولذلك قال قالوا
واحال ذلك الى غيره كصحف ابرهيم عم والانساء للقرآن كان في زمن النبي صلعم قال الله تع سنقرئك فلا تنسى
الا ما شاء الله لان الاستثناء من النفي اثبات انساء وان لم يكن عبارة على ما روي ان سورة الاحزاب كانت
تعدل سورة البقرة واما بعد وفاته فلا انساء لقوله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط
واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما وان قوله تع فامسكوهن
في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظايره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما ونسخ قراءة
ابن مسعود رض وهي ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اي حكم النص على قسمين على قسمين احدهما
يتعلق بمعناه والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمته للجنب والحايض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الآخر
واما وصف الحكم لا نفس الحكم ولا التلاوة ولا خلاف في العبادات المستقلة ثم انها ليست نسخا وقيل ايجاب
سادسة خاصة نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها بقوله تع حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى ولانه حكم شرعي وهو النسخ وجوابه انه لا يبطل الشرعي وهو وجوب ما صدق عليه الوسطى وانما
يبطل كونها وسطى وهو ليس حكما شرعيا وانما هو امر عقلي وانما الخلاف في العبادات غير مستقلة وقد اختلفوا

ان الزيادة على النص نسخ اولا وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او بزيادة شرط كالايمان في الكفارة او بما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في المعلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة ويفهم منه انه لا زكوة في المعلوفة
وهي الزيادة على النص نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث اذ لا يقول بالمفهوم قال المصنف اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر ان الخلاف في كل واحد من هذه الثلثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة رح فاقول يجب استثناء الثالث اذ الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة رح بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وفيه نظر لما عرف من عادة ابن الحاجب الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى على ما قاله ابن الحاجب الخلاف في كل واحد من هذه الثلثة وعند الشافعي رح ليس بنسخ مطلقا سواء كانت الزيادة بزيادة شرط او جزء او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وقيل الزيادة نسخ في الثالث اي في الزيادة التي يرفع مفهوم المخالفة وقيل نسخ ان غيرت الزيادة الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وزيادة عشرين على ثمانين في حد القذف وزيادة التخيير في الثلثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد مع اليمين كان في الكتاب التخيير بين اثنين شهادة رجلين او رجل وامرأتين وزاد الشافعي رح امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعي وكما يقال صم او اعتق او اطعم لكن الاخيرين اي زيادة العشرين في حد القذف وزيادة التخيير في الثلثة بعد ما كان في الاثنين لا يستقيمان على هذا التفسير وهو انه لو غيرت الزيادة الاصل بحيث لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف لانه لو اقتصر على ثمانين جلدة لا يجب الا زيادة عشرين ولا يجب اعادة الثمانين وكذا في المثال الثالث لو اتى باحد الاولين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا من وجوب شيء اخر عليه بخلاف المثال الاول فانه مستقيم لانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة واعترض المصنف على ابن الحاجب بهذه المواخذة وهو ليست بواردة عليه لانه ما فسر التغيير بما فسره المصنف لانه قال ان غيرته اي الزيادة حتى صار وجوده كالعدم شرعا ويستقيم على هذا التفسير الامثلة الثلثة لما في المثال الاول فظاهر كما بينا واما الثاني فلان الثمانين بمنزلة العدم شرعا في انه لا يحصل به اقامة الحد لكن يبقى الاشكال في الثالث لانه يحصل الاتيان بالماموربه على تقدير الاتيان باحد الامرين على تقدير التخيير بين الثلثة بعد التخيير بين الاثنين فلا يكون بمنزلة العدم ويمكن دفع هذا الاشكال بان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم بعد التخيير بين الثلثة وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما وقيل ان صار الكل اي الزيادة مع المزيد فيه شيئا واحدا بحيث يرفع التعدد كزيادة ركعة على صلوة الفجر لانه لو عدم لم يكن للركعتين اثر اصلا وكان الثلث واجبا لا كالوضوء في الطواف وكزيادة عشرين على حد القذف اذ لو عدم الزيادة كان للباقي اثر اذ يسقط الباقي به ولا يجب الا بعشرين واختار البعض وهو الامام في المحصول وابن الحاجب قطراي الحسن وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان ذلك الشيء حكما شرعيا يكون نسخا وذكر لهذا حقيقة هذا فان ثبت شيء واذا

وشرحه

انتفى انتفى والا يكن المتدارك حكما شرعيا يجوز ان يكون عدما اصليا فلا يكون نسخا وانما داعي في المنسوخ المتدارك ان يكون حكما شرعيا لم يراع في الناسخ المتدارك ذلك مع انه لا بد من ذكر كليهما ولذلك قال ابن الحاجب المختار ان رفع حكما شرعيا بدليل شرعي كان نسخا والا فلا لان الزيادة على النص الرافعة لحكم لا يكون الا بدليل شرعي فلا حاجة الى ذكره وانما ذكره ابن الحاجب لزيادة البيان والتاكيد لنا الدليل على ان الزيادة نسخ مطلقا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او في ثلثة بعد ما كان الواجب واحدا في صورة الاثنين او كان الواجب احد الاثنين في صورة الثلثة فترفع الزيادة حرمة الترك اي حرمة ترك الواجب الواحد في الصورة الاولى وحرمة ترك احد هذين الاثنين في الصورة الثانية واما بايجاب شيء زائد على الاصل فترفع الزيادة اجزاء الاصل كزيادة الشرط والكل اي كل واحد من حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد الاثنين واجزاء الاصل حكم شرعي مستفاد من النص وفيه نظر لان معنى الاجزاء امتثال امر الشارع او الخروج عن العهدة او دفع القضاء وليس ذلك بحكم شرعي وكذلك الصحة والبطلان اذ بعد ورود الامر يكون الفعل موافقا للامر او مخالفا وكونه فعله تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء وعدمه يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه موافيا للصلوة باركانها او تاركا لها فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من احكام الشرع في شيء بل هو عقلي محض فلا يكون رفعه لا يكون نسخا وايضا المطلق يجري اطلاقه كما ذكرنا وله حكم مقصود معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدون ذلك القيد فثبوت حكم احدهما يوجب انتهاء حكم الاخر فيكون نسخا وفيه نظر لانه لو اراد باستلزامه ذلك استلزامه باعتبار دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وهو لا يقول به وان اراد باعتبار العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها اي الحرمة انما ثبتت اذا لم يكن شيء اخر خلفا عنها والاصل عدمه اي عدم الخلف فعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواحد لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا اي ولاجل ان حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي يثبت التخيير بين غسل الرجلين ومسح الخف بخبر الواحد وهذا تفريع على مذهب ابي الحسين فنص الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين ولذا يثبت التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ بخبر الواحد والنص اوجب التيمم على التعيين عند عدم الماء ويمكن ايضا ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين قلنا حرمة الترك ثبتت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به اي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا قال المصنف ولو كان الامر كما توهمتم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا معناه لو كان الشيء المتوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه مبني على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب نعم الايجاب معناه مخصص الواحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة

بالنص وحرمة تركها موقوفة على عدم الخلف وايضا التخيير ليس باستخلاف كما قال الخصم انه من قبيل
الاستخلاف وسوى بين التخيير في رجل وامراتين وشاهد ويمين وبين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء
بالنبيذ اذ في الاول اي في التخيير الواجب احدهما اي احد الاثنين او الثلثة لا على التعيين وفي الثاني اي في الاستخلاف
الواجب الاصل الذي يتعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالتيمم لكن الخلف كانه هو الاصل حتى كانه لم يتعلق
فلا يكون الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ذلك الامر الواجب على التعيين ولئن كان الاستخلاف
في المسح على الخفين وفي النبيذ اي في الوضوء به ثبت النسخ فيهما بالخبر المشهور ويجوز نسخ الكتاب بالخبر المشهور
عندنا وقوله تعالى فرجل وامراتان اي فالواجب هذا فيكون على هذا التقدير خبر مبتدا محذوف اي فان لم يكن رجلان
فالواجب رجل وامراتان فيكون الشاهد واليمين نسخا لذكر الوجوب وفيه نظر لان اصل الاستشهاد ليس بواجب
وقد يكون التقدير فليستشهد رجل وامراتان وعلى تقدير ان هذا يفيد انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي
صحة الحكم بشاهد ويمين وذكر لان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار
لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل ثم اورد ثم على ان الزيادة نسخ عندنا فلا يراد التغريب على الجلد
بقوله صلعم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولا يزاد النية بقوله صلعم الاعمال بالنيات والترتيب بقوله
صلعم ابدؤا بما بدا الله والولاء في غسل اعضاء الوضوء بما روي انه كان يوالي في وضوئه وهو اي ولا يزاد
اي الوضوء على الطواف بقوله صلعم لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام و
لا يزاد الفاتحة بقوله صلعم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وتعديل الاركان في الصلوة بقوله صلعم للاعرابي لا صلوة الا بفاتحة
للاعرابي اخف في صلوته قم فصل فانك لم تصل على سبيل الفرضية وقوله بخبر الواحد راجع الى الجميع وقوله
والنية ولا يزاد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل بل هاهنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل
بخبر الواحد حتى وجبا وانا لم يثبت بخبر الواحد عندكم وجوابه ان الزيادة بطريق الوجوب لا يرفع حكم
الكتاب وهو اجزاء الاصل لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب
بمعنى انه ياثم تاركها وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم
الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب والمراد بالفرض ما شرع فرضا الا ما يقع فرضا فلا يلزم اذا اقتصر
المصلي على الفاتحة يكون فرضا في الصلاة لا محالة ان يكون فرضا على الاطلاق بالمعنى المذكور وكون الفاتحة فرضا
وواجبا مع انهما متنافيان فان الفرض لغة العرض ما ثبت بقطعي والواجب ما ثبت بظني لا قطعي لان النص لانها فرض
من حيث كونها من القرآن وواجب من حيث خصوصيتها فان قلت لم لا يجعل مثل هذا في الوضوء بكون النية والترتيب
والولاء واجبة فاجاب بقوله في الشرح لان الوضوء ليس بعبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة فلا يجوز ان يكون
شيء من اجزائه واجبا بعينه بمعنى انه ياثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة بدونه فان قلنا بوجوب
النية والترتيب فمعناه انه لا يصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل ويلزم نسخ

الكتاب بخبر الواحد انتهى لكن قوله بل هو شرط للصلوة هذا باعتبار ان الوضوء مفتاح للصلوة لا باعتبار
كونه قربة فانه ح يفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها يتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب
واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما وقوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فيه نظر
لجواز ان يكون واجبا بمعنى ان المصلي يكون اثما بان ترك النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك
الفاتحة وح لا يلزم النسخ وقوله فيلزم عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل المناسب ان فسر الاصل بغسل الاعضاء
الثلثة ومسح الراس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة لان المراد بالاصل هنا هو المزيد عليه الذي
يرفع الزيادة اجزاؤه فصل في بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه
ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب اذا بين تعين ان الباقي لرب المال قياسا
او استحسانا وكذا نصيب رب المال تعين ان الباقي للمضارب اذا بين تعين الباقي للمضارب استحسانا
للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح فكانه قال ولك ما بقي فيكون في حكم
المنطوق لا قياسا لان المضارب انما يستحق بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق الربح بماله ملكه
فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح له وللمضارب اجر عمله والثاني ما يثبت بدلالة حال المتكلم الذي
شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على
حقيته ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم
منفعة البدن في ولد المغرور وعلى ما روي ان عمر رضي حكم فيمن شرى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية
على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وهو صداق المراة اذا وطيت بشبهة وكان هو شاور عليا رضي واشتهر
في الصحابة ولم يرده احد ولم يقض عمر رضي برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما خلى الاعراض عنه بعد ما رفعت القضية
اليه وطلب منه القضاء بما للمولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة في النكاح جعل بيانا للرضى بحالها اي لاجل حالها
التي توجب الحياء وهي الرغبة في الرجال فاللام للتعليل وفي عبارة فخر الاسلام ليست اللام للتعليل وانما هي صلة
وحاصله ان السكوت جعل بيانا للحياة عن التكلم بما يحصل لها من الرضى ولها جاز واعلم ان المناسب ان يقدم قوله
السكوت في موضع الحاجة ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر امثلته وكذا النكول
عن اليمين جعل بيانا اي اقرارا لاجل حال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل
ذلك الامتناع على اقراره بالمدعي لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان
يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرر
عن الناس كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري فيكون ذلك اذنا في البيع والشرى وان احتمل ان يكون سكوته
لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور عليه الا ان جانب الرضى رجح بدلالة العرف والعادة فان
من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والظاهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة

حال المتكلم وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما الا انه لم يجعل تسليما فامتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا
له وان تصرف لم سقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا والرابع ما ثبت بيانا لضرورة الكلام نحو له علي
مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الآخر بيانا للاول وعند الشافعي لهم المائة مجملة وليس
عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد عليه بيانها كما في مائة
وثوب ومائة وشاة فانه ليس هنا بيانا قلنا الدليل على كون العطف بيانا للمعطوف عليه ان حذف المعطوف
عليه اي حذف تمييزه وتفسيره في العدد متعارف اذا عطف عليه عدد مفسر للخفة والقرينة الدالة على حذفه نحو بعت
بمائة وعشرة دراهم ونظايرها حتى بيت بحر في العربية ذكره نحو بعت بمائة درهم وعشرة دراهم وبعد انه تكرار
فيحمل على ذلك اي حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة العطف فيما هو اي المعطوف مقدر بالعدد نحو مائة ودرهم
او بالوزن نحو مائة وقفيز حنطة لمشابهة العدد بخلاف العبد والثوب فان كل واحد منهما غير مقدر فلا يجوز قياسه
على مائة وثلثة اثواب نحو على مائة وعبد فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد وايضا لم يكثر كثرة العدد
حتى يستحق الحذف للخفة على انهما اي العبد والثوب لم يثبتا في الذمة الا في السلم للضرورة والنفقة قوله علي ير
موجبه الثبوت في الذمة وليس المفسر نحو مائة وثلثة دراهم هو مميز المعطوف وهو المضاف اليه لا نفس المعطوف
حتى لا يستقيم قياس مائة ودرهم على مائة وثلثة دراهم كما لا يستقيم قياس مائة وعبد عليه وانما المميز هو نفس
المعطوف بمعنى ان يكون المعطوف عليه من جنس المعطوف سواء كان درهما او دينارا او غيرهما الركن الثالث
في الاجماع وهو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم ومنه قوله صلعم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل
والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وهو في الاصطلاح اتفاق المجتهدين وهو اشتراكهم في القول او في الاعتقاد
او في الفعل على سبيل الجمع الخلق ولا اعتبار بقول غير المجتهد موافقه ومخالفه واحترز المجتهدين المعرف باللام المفيد
للاستغراق عن اتفاق بعضهم فانه لا يسمى اجماعا وخرج اتفاق الامة مع عدم المجتهدين فيهم فانه لا يكون اجماعا
من امة محمد صلعم احترازا عن اتفاق مجتهدي الشرايع المتقدمة في عصر اي في زمان ما من الازمنة قل او كثر
اذ ليس المراد الى اخر الزمان والا لم يتحقق اجماع وقوله في عصر ظرف مستقر حال من المجتهدين او لغو متعلق بقوله
اتفاق على حكم شرعي واطلق ابن الحاجب وقال على امر ليتناول الديني والدنياوي حتى يجب اتباع اجماع آراء
المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب واعلم انهم
اختلفوا في انه هل يشترط في الاجماع وانعقاده حجة انقراض عصر المجتهدين فمن اشترط لا يكفي عنده الاتفاق
في عصر بل يجب عنده استمرار ما بقي احد المجتهدين فيزيد في الحد الى انقراض العصر ليخرج اتفاقهم اذا رجع
فانه ليس بالاجماع المقصود وهو كونه حجة شرعا والبحث هنا في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة
ان يثبت ذلك الاتفاق بالتكلم منهم كلهم او بفعلهم والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به البعض ويسكت الباقي بعد
بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التامل ويسمى هذا الاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة القاطعة وعند

وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رض شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلي رض ساكت واشار بعض
الصحابة بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة حتى سأله عمر فقال ارى ان تقسم بين المسلمين فروى حديثا
في قسمة الفضل ففعل عمر رض بذلك فلم يكن دليله سكوته دليل الموافقة وشاورهم عمر في اسقاط الجنين حيث
ضرب امرأة لجناية فاشاروا بان لا غرم عليك انك مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رض ساكت فلما سأله
قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما غرة المال جيادة كالفرس والبعير النجيب والعبد والامة الفارهة
ومنها الحديث وجعل في الجنين غرة اي عبدا وامة اي رقيقا او مملوكا ثم ابدل عبدا او امة قيل اطلق اسم
الغرة وهو الوجه على الجملة فكما قيل رقبة ورأس فكانه قيل وجعل نسمة عبدا او امة وقيل اراد الخيار دون الارذال
كذا في المغرب ولانه قد يكون سكوت المجتهد للمهابة كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر رض بقولك في العول
فقال درته والعول ترك النصف باخذ الزيادة قال الله ذلك ادنى الا تعولوا ومنه عالت الفريضة اذا زادت في
القسمة المسماة لاصحابها بالنص وقال ايضا كنت صبيا وكان عمر رض رجلا مهيبا فهبته وقد يكون سكوت المجتهد
للتامل وغيره من الاسباب المانعة من الاظهار كاعتقاد حقية كل مجتهد او القايل اكبر سنا او اعظم قدرا او عز
علما ولنا انا لو شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سايرهم ولما كان
الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون بذلك واما سكوت علي رض فيمكن حمله على ان ما افتوا به
من امساك المال اي ما فضل عنده وعدم الغرم عليه في مسألة الاسقاط كان حسنا جائزا فلذلك سكت عنهما
الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان احسن وبعد
التسليم اي تسليم ما افتوا به لم يكن حسنا كان خطاء السكوت بشرط الفوت الصيانة عن الفوت جايز وذلك
الى آخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم في مسألة العول اشهر من ان
يخفى على عمر رض وكان عمر رض الين للحق وان صح الحديث فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه اي مع عمر
لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس بسكوته عن الحق
لكن المناظرة غير واجبة ولما شرط مضي مدة التامل لم يرد الشبهة التي ذكرت وهي ان السكوت قد يكون للتامل
مسألة اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا مثل انهم اختلفوا في عدة حامل توفي
عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل ثالث
لم يقل به احد قال الآمدي المختار في هذه المسألة انا هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه
القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه
وان خالفه من وجه وعدم القول بالتفصيل لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول
لاحد ولا يلزم من القول بالتفصيل خرق الاجماع بناء على اتفاق القولين على نفي التفصيل لان عدم القول بالتفصيل اعم
من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص ولا يلزم ايضا من القول بالتفصيل تخطئة الامة لان الممتنع تخطئة كل

الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه واما في غير الصحابة فكذا اذا اختلفوا في قولين يكون
اجماعا على نفي قول ثالث عند بعض المتأخرين وبعضهم خصوا ذلك الاختلاف بالصحابة اذ لا يجوز ان يظن
بهم الجهل اصلا واما الثاني ففي اهلية من ينعقد به الاجماع وهي اي الاهلية لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة
فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس من الامة على الاطلاق
لانه ان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة وسقطت عدالته
بالتعصب ان كان صاحب البدعة وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر اذ التعصب
عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب او السفه ان لم يكن وافر العقل اذ السفه خفة واضطراب
يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التامل وكذا المجون وهو عدم المبالاة والمعنى الماجن وهو الذي يعلم
الناس الحيل والجنون حائل بين النفوس والعقل في المغرب الماجن الذي لا يبالي ما صنع وما قيل له والفعل
منه من باب نصر والمصدر المجون والمجانة اسم منه واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الراي اي فيما يكون سند
الاجماع قطعيا وانما يفيد الاجماع زيادة تاكيد كنقل القرآن وامهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وليس
المراد انه لو لم يوافق عامة الناس لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء
مخالف واحد بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وفيما لا يحتاج الى الراي لا عبرة بهم اي
بعامة الناس وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين والبعض خصوه بعترة
الرسول صلعم لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله صلعم ان المدينة طيبة تنفي خبثها وان الخطاء
خبث الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وعند البعض
لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله صلعم عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي
من اهله احد لا يكون حجة اجماعا وربما كان اختلف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم
عامة المسلمين ممن هو من امة مطلقة احترازا عن اهل البدع من المسلمين كالمعتزلة وغيرهم فانهم ليسوا من امة النبي
صلعم اذا اطلق فان المطلق ينصرف الى الكامل والكامل من الامة الذي اتبع الرسول صلعم في جميع اقواله وافعاله
فسموا اهل السنة والجماعة لكثرتهم ولزومهم سنة النبي صلعم فهم المراد بالسواد الاعظم وما سواهم من اهل البدع
قليل بالنسبة اليهم كالرافضة والمجسمة واما الثالث ففي شروط انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي شرط
ان يموتوا اي جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة على ذلك الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم عن ذلك ففائدة
ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل فائدته جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين
وعند الشرطين ينعقد الاجماع ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر الرجوع عندنا
مسئلة شرط الاجماع البعض كونه اي الاجماع في مسئلة غير مجتهد فيها من الصحابة متعلق بشرط فجعلوا الخلاف المتقدم
مانعا من انعقاد الاجماع المتأخر هذا اذا لم يكن على طريق البحث عن الماخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد

كل منهم حقيقة ما ذهب اليه لان ذكر المخالف انما اعتبر خلافه لدليله المقرون بشرايطه ومع ذلك لا يكون موصولا
الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى لا بعينه ودليله باق فينبغي ان يعتبر خلافه ولان في تصحيح هذا الاجماع
تضليل بعض الصحابة لانه اجماع على خلاف ما ذهب اليه والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر
وقد وجد ودليله كان دليلا قبل الاجماع لكن لم يبق دليلا يعتد به وبعد بعد لانه حدث دليل اقوى وهو
الاجماع كما اذا ورد نص بعد العمل بالقياس فانه لا يبقى القياس دليلا لحدوث اقوى منه فلا يلزم التضليل الذي
ذكر لانه ان اريد بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليله كان دليلا في ذلك الزمان وان اريد
التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نم امتناعه لان المجتهد قد يخطي ويصيب واذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان
احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله تعالى واحد عندنا واما الرابع ففي حكمه
وهو ان يثبت الحكم الشرعي يقينا لا الحكم الدنيوي لانه لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول صلعم
وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله صلعم في قضية التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما يترك رايه في الحروب
بمراجعة الاصحاب وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة حتى يكفر جاحده بالاتفاق
ان كان اجماعه قطعيا يعلم به من الدين بالضرورة نحو العبادات الخمس واما غيرها فكالاحكام ففيه خلاف لقوله تعالى ومن
يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل متعلق بكل واحد من المشاقة وعدم الاتباع والا لم يكن في ضمه
الى المشاقة فائدة ووجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اتباع
غير سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه ولفظ غير باضافته الى الجمع يفيد العموم فيلزم حرمة اتباع
كل ما يغاير سبيل المؤمنين لا بعضه كالكفر والتكذيب والمراد بالسبيل حقيقته وهو الطريق الذي يمشي فيه بالاتفاق
ولا الدليل الذي تبعوا لان الدليل وهو القياس داخل في مشاقة الرسول صلعم اي مخالفة حكمه لان القياس ايضا مستند
الى نص وح يلزم التكرار وانما المراد الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد قال المصنف اعلم ان
هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي صلعم غير سبيل المؤمنين مع انه لا يكون
المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين وهذه المغايرة كافية لصحة
العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان طاعة الرسول في الخارج عين طاعة الله لكنه غيره بحسب المفهوم
وجوابه ان سبيل المؤمنين عام لا مخصص له بما ثبت اتيان الرسول صلعم به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى
من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولك اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل وقوله تعالى كنتم خير
امة الآية وهي اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا الا انه لو لم يكن
حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال على انه تعالى وصفهم بقوله تعالى يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
فاذا اجمعوا على امر ينبغي يكون ذلك الشيء معروفا واذا نهوا عن شيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله

وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء والوساطة العدالة ومنه قوله تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم لولا تسبحون
اثبت لمجموع الامة العدالة وهي يقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى
تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا شك في اثباتها لكل واحد من الامة فتعين المجموع وكل الفضائل منحصرة في
بين الافراط والتفريط وذلك لان الله تعالى قد ركب في الانسان ثلث قوى احدها مبدا ادراك الحقائق والشوق الى النظر
في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة العقلية والثانية مبدا الاقدام على الاهوال والشوق
الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة والثانية العفة وللثالثة الشجاعة
فامهات الفضائل هي هذه الثلثة وما سواها ذكرها الانسان من تفريعاتها وكل منها متوسط بين طرفي افراط وتفريط هما
رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس
ما لها وما عليها واليه الاشارة بقوله ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهو استعمال القوة الفكرية
فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله عن ذلك وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل
القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة وعلى هذا الكلام في الشجاعة فانها انقياد السبعية
للعقلية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يصير فعلها جميلا وصبرها محمودا
وافراطها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن واما العفة فهي انقياد البهيمية للعقلية ليكون تصرفها
بحسب اقتضاء العقلية ليسلم عن استعباد الهوى اياها وافراطها الفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات وتفريطها
الخمود اي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا
امتزجت الفضائل الثلث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة
كقوله صلعم خير الامور اوساطها وقوله صلعم لا تجتمع امتي على الضلالة فانه يدل على ان ما اجتمعوا عليه يكون حقا
وقوله صلعم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن فيكون ما اتفقوا عليه حسنا لا قبيحا والمصنف زاد ههنا
زيادات الى اول القياس مما اتفق له في آخر عمره ولا يوجد في النسخ القديمة وهي هذه هذه هي الدلالة المشهورة على
ان الاجماع حجة فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه وقد عرفت جوابه ايضا واما غيرها من الآيات فدلالته
على اتفاق مجتهدي عصر حجة ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة الآية فان الضلال في بعض الاحكام بناء على
الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الجهد لا ينافي كونهم خير امة وبعد التسليم لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين
في عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم الآية فان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق منه بل هو ماجور ولانه
لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وما ذكر من اخبار الآحاد الدالة على حجية الاجماع وعصمة
الامة عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبرا واحدا فقد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي
وجود حاتم فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم ولكن هذا الجواب بناء على كل من ادعى تواتر معناه ثم قال والاجماع
دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلالة الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب

فانا اذكر ما سنح لخاطري فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل
حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا يضاهي المتواترات والمجربات لان الناس اذا ما
تم اتفقوا على قضية فان لم يكن ثابتة عندهم فتواطيهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك لما احاله العقل تواطيهم على الكذب
ان لم يتوقف على السمع فان كان حكما واجبا علم بمجرد تصور الطرفين في نفس الامر بديهة او كسبا فهو المطلوب
وان كان حكما واجبا في اعتقادهم الا انه خطاء في موضع الخطاء بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء والحكماء و
العلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه
ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا اي لا في نفس الامر ولا في اعتقادهم بل وقع اتفاقا والاتفاقي لا يكثر و
لولا ذلك يلزم القدح في المجربات وهي ما يحصل بالعادة اعني تكرر الترتب من غير علاقة عقلية في الظاهر وهي دائمة
او غالبة بخلاف الاتفاقي وان توقف حكم العقل على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من
قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب بعيد لما مر من تواطيهم عليه مما يحيله العقل
فان قلت لم لا يجوز ان واضعا من اهل الشوكة حكم به فتابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهد من الرسوم
والعادات الثابتة في زماننا من احكام الماضين قلت كلا فان لا يعقل الناس انه حسن او قبيح عند الله
فلا بد ذلك على الانبياء واهل الحق لم يخافوا ان يعتمهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا
ما نحن بصدده وايضا مثل ذلك الاحتمال بل على المتواترات في الماضية ولم يقدح فيها والثاني من القضايا
المتفق عليها ما اتفق عليه المجتهدون لا غيرهم من امة محمد صلعم في عصر فالقدح على امر ذا الادلة على تعيين
عدد معتبر من الاعصار فهذا من خواص امة محمد صلعم فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال الله تعالى اليوم اكملت
لكم دينكم الحديث ولا شك ان الاحكام التي يثبت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة
ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين
ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله
فاتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز من ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد
ما جاءتهم البينات وقوله وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة انتهى كلامه وحاصل
هذين النوعين ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على اهل ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب
قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات ولا حاجة الى التطويل والتفصيل الذي ذكر في النوع
الاول اذ لا مدخل له في المقصود وقوله ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة
لا يكون الدين كاملا فيه نظر لان اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين
الاجتهاد لا ادراج كل حادثة في القرآن وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل على ايجاب كل قوم
طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار

بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا من قوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا الآية وفيه نظر لان هذا لا يدل
الا على كون ما اتفق عليه طوائف القضاة حجة على غير الفقهاء وكذا في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته
ولان وجوب العمل لا يستلزم القطع وايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر
ان كانوا هم المجتهدون فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم ولئن كانوا هم الحكام فان لم يكونوا
مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال عن اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر
وكذا بعده لما مر من انه بينة على الحكم وفيه النظر المذكور مع انه لو صح ما ذكر لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر
لا مجتهد غيره فيه حجة قطعية بكونه بينة على الحكم في ذلك العصر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ
هداهم يدل على انه لا يلقي في قلوب جم غفير هم العلماء المهتدون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال
وفيه نظر لان المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان ولان هذا انما ينفي وقوع الضلال من الله تعالى
لا وقوعه من النفس او من الشيطان ولو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطئ جماعة من العلماء قط ولا دلالة فيه على تعيين
جميع المجتهدين في عصر وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكاها يدل على ان النفس
المزكاة يلهمها الله الخير والتقوى لا سيما عند الاجماع والنفس المزكاة هي المتزينة بالعلم والعمل مجمع المجتهدين من امة محمد
صلعم في عصر واحد اولى بذلك وهذه الاستدلالات من القرآن ليست بقاطعة الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية
فلينبغي [illegible] للمصنف [illegible] ما ذكر غيره وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون
قطعيا الا ان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بانه قد وصلوا الى دليل
دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون
الكثيرون في غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع
للدور اذ فيه اثبات الاجماع بالاجماع بقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل الي من الكتاب او السنة
ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وجب متواترا فان قلت لانم ان العلماء
اتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع
العترة فاجاب عنه بقوله على ان الاجماع يدعى انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة و
قوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل
المدينة فان اجماع المجتهدين في عصر يدخل فيه اجماع المجتهدين من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع المدينة او العترة
فانه لا يستلزم اجماع الكل قوله وادلتهم تدل على مطلوبنا فيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد منهم او لا يطلع عليه
فلا يكون ذلك الاجماع اخص وايضا لا تدل ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم [illegible] ان اجماع العترة على قول الامام المعصوم
فاجماعهم اخص بهذا الاعتبار والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله صلعم يد الله على الجماعة وقوله صلعم من

خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله صلعم عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان
الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث يوجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة
لانه بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي
فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين كما اذا اجمع القرن الثاني
على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم
الثابت بالاجماع فيوفق الله اهل الاجماع للاجماع على خلافه وذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع
وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع
مختلف فيه ايضا فيجوز تبديله باجماع آخر واما الخامس ففي السند والناقل جمعهما في بحث واحد لان كلا منهما
سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا
كالاجماع على خلافة ابي بكر رض قياسا على امامته في الصلوة حتى قالوا رضيه رسول الله صلعم لامر ديننا افلا نرضاه
لامر دنيانا وعند البعض لا بد من دليل قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا لانه لا يثبت به حكم ولا يوجب امرا مقصودا في
شيء وانا لا يلزم كونه لغوا اذا كان سنده قطعيا وانما يشترط لانه اذا لم يشترط فان كان السند ظنيا فالاجماع يفيد
الظن وان كان قطعيا فالاجماع يفيد التأكيد كالنصوص المتعاضدة فان قلت الاجماع قطعي فلا يبتني الا على قطعي
لان الظن لا يفيد القطع فاجاب عنه بقوله وكونه حجة ليس من قبيل دليله اي من قبيل سنده بل هو حجة لعينه وذاته
كرامة لهذه الامة ولذلك سقط البحث بعد الاجماع وحرم المخالفة وصار الحكم قطعيا واما الناقل فكما ذكرنا في نقل
السنة فان الاجماع علينا بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن
ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن الركن الرابع في القياس وهو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست
الثوب بالذراع اي قدرته به وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي به وفي الاصطلاح تعدية الحكم من الاصل وهو المقيس
عليه اي المحل الذي صدق عليه انه مقيس عليه الى الفرع وهو المقيس ويسمى بذلك اصلا لحاجة الفرع اليه وابتنائه عليه
ولا يمكن تلك التعدية في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك ولا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك في الحكم بان
الحكم ويسمى علة الحكم واليه اشار بقوله بعلة متحدة من حيث النوع بين الاصل والفرع لا من حيث الشخص لان المعنى
الشخصي لا يقوم بعينه بمحلين فالعلة اصل للحكم في الفرع والحكم فرع لها اذ نعلم ثبوته بثبوتها وفي الاصل بالعكس فان
كان الحكم في الاصل اصلا لها وهي فرع له اذ يستنبط منه بعد العلم بثبوته فاذا قلنا النبيذ مسكر فيحرم قياسا على الخمر
بدليل قوله صلعم حرمت الخمر فالاصل هو الخمر لانه المشبه به والحرمة لانها حكمه او قوله حرمت الخمر لانه دليله واما الفرع
محل الحكم المشبه او حكمه ولم يقل انه دليله لان دليله القياس لكن الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء ان الاصل و
الفرع هما المحلان لا تدرك تلك العلة بمجرد اللغة احترز به عن دلالة النص قال المصنف وذكر هذا القيد واجب
لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس واعترض عليه بانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة انتقال

الركن الرابع في القياس

على الاوصاف ولو سلم يلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالحكم الثابت في الفرع لا يكون حكم
الاصل بعينه بل مثله ضرورة تفرق الاوصاف بتفرق المحال والمصنف فسر تعدية الحكم باثبات حكم مثل حكم الاصل في
الفرع ومراده اخراج الجواب عن هذه الاعتراضات ويمكن دفع هذه العناية في التعريف ليس هذا التعريف على
ما ينبغي وانما لم يعرف القياس بما فسر التعدية به لانه اراد نقل عبارة القوم والاولى ان يعرف بما عرفه الشيخ
ابن الحاجب وهو مساواة فرع لاصل في علة حكمه وهذه المساواة ثابتة بينهما سواء نظر المجتهد فيها ليعرف المساواة
ام لا وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس يحتمل ان يراد بالركن نفس ماهية القياس على ما اشار اليه في
الميزان من ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان ويحتمل وهو
الاظهر بالركن جزء القياس على ما ذهب عليه بعضهم من اركان القياس وهي اجزاؤه في الوجود التي لا يحصل القياس
الا بحصولها وهي داخلة في حقيقته ومحققه لهويته اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما
حكم الفرع فثمرة القياس ومتاخر عنه ولا يكون ركنا له وعلى هذا الوجه فقول المصنف في الشرح ان الشيء الذي يتحقق
به القياس هو العلم اي العلم بالعلة لا حاجة الى هذا التفسير لان نفس هذه الامور الاربعة يتوقف عليها تحقق القياس
لا العلم بها واما على الاحتمال الاول فيجوز هذا التفسير والتعدية حكمه واثره الثابت به لا نفسه واما قول
فخر الاسلام ان من جملة شرائط القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى الفرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط
الشيء مقدم عليه فلا يكون التعدية اثر له والاثر لا يكون متاخرا متقدمة فمراده ان التعدية شرط للعلم بصحة
القياس لا للقياس نفسه فالقياس على قول هؤلاء الاصحاب تبيين ان العلة في الاصل هذا وانما قال
ليثبت الحكم في الفرع للاحتراز عن العلة القاصرة فانه لو علل الحكم بها لا يكون هذا التعليل قياسا لانه ليس لاثبات الحكم
في الفرع لعدم وجود العلة القاصرة فيه قال المصنف وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان
اثبات الحكم في الفرع يعلل بالقياس والعلة لابد وان يكون خارجة عن المعلول ولا يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربا
في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربا في الذرة وهو اي القياس يفيد غلبة الظن بان الحكم اي حكم الله تعالى
في صورة الفرع هذا الا انه اي القياس مثبت له ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا معنى قالوا ان القياس مظهر لا مثبت
وفيه نظر لانه يلزم منه ان لا يكون شيء من الادلة مثبتا بل مظهرا على ما ذهب بعضهم الى ان مرجع الكل الى الكلام النفسي وعلى هذا
يكون حكم الفرع بالنص الوارد في الاصل او الاجماع والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل ولذا
قال الشيخ ابو منصور القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان
لا عبرة للعقل اصلا لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية بمعنى ان العقل ليس له حظ
النظر على النظير فيها وبعضهم نفوه على ان لا عبرة في الشرعيات لا متناعه عقلا كما ذهب اليه النظام او لا متناعه
سمعا كما ذهب اليه داود الاصفهاني واشار الى دليلهم بقوله لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فيكون كل الاحكام
مستفادة من الكتاب فلا حاجة الى القياس ولهم قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ان قيل المراد الكتاب اللوح المحفوظ

عن ابن عباس رضي هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب فلا تمسك
لهم وان كان المراد به القرآن فلا استدلال ايضا على الطوارة المشهور لان قوله ولا حبة في ظلمات الارض مجرور
معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها فيكون معنى قوله ولا رطب وما يسقط من رطب ولا يابس
الا يعلمها فيكون معنى قوله فلا استدلال وهو قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكن لهم فيه تمسك
ويحتاج الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تبيانا لكل شيء
فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو اي القياس في كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم هذا لزم ان لا يكون غير القرآن
حجة ويكون قوله الا في كتاب مبين كالتكرار لقوله الا يعلمها الآية ولهم قوله صلعم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى
كثرت اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان قد عادوا ما لم يوجد من الاحكام بما وجد فضلوا واضلوا السبايا
جمع سبية بمعنى مسبية السبي والاستباء الاسر يعني انهم اتخذوا الجواري من بنات فولدت اولاد غير نجباء وهذا
يدل على ان القياس لا يجوز لادائه الى الضلال والاضلال ولان العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية ممكن وقد
دعينا اليه اي الى العمل بالاصل قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما
مسفوحا الآية فكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع
وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته اي اثبات الحكم بما فيه شبهة وهو القياس واحترز به عن الاجماع فانه لا شبهة
فيه واما خبر الواحد فهو قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهو اثبات الحكم تصرف في حق الله تعالى
فلا يجوز واما حقوق العباد فيجوز ان يثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي ولانه اي الحكم
الشرعي والمراد هنا المحكوم به طاعة الله ولا مدخل للعقل في دركها كالمقادير مثل اعداد الركعات وسائر
المقادير الشرعية فلا يمكن القياس فيها فان قلت امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما يصح فيها القياس والعمل
بالراي والاتفاق فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب عنه بقوله بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما
فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي يدرك بالحس او العقل وانما يمتنع العمل بالقياس فيما يمكن العمل
بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا وكذا امر القبلة
يدرك بالحس والعقل اما بالسفر او محاذاة الكواكب والاعتبار المستفاد من قوله تعالى فاعتبروا محمول على الاتعاظ
بالقرون الخالية يدل عليه سياق الكلام فلا يدل على كون القياس حجة وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب
ويجوز القياس في امر الحرب بالاتفاق ولنا قوله تعالى ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم
الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار
والاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه والعبرة بعموم اللفظ اي لفظ فاعتبروا لا لخصوص السبب
الوارد هذا الخطاب فيه فانه يعني الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي
والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة سلمنا ان الاتعاظ هو

الانعاظ عبارة ولا يدل على القياس اشارة لكن يثبت القياس اى دلالة النص الذى يسمى فحوى الخطاب فطريقها
اى طريق دلالة النص فى هذه الصورة ان فى النص ذكر الله تعالى وهلاكهم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة
ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك لئلا يترتب عليه اى على ذلك السبب مثل ذلك الجزاء ولما دخل فاء التعليل على قوله
فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار
قضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ اشار اليها بقوله فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه حتى لو لم يقدر هذه
القضية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلى صادقا فيكون ح هذا الجزئى صادقا فكذا
العلم بالعلة توجب العلم بحكمها فى الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه اى من لفظ فاعتبروا الذى
الفاء للتعليل فيكون بطريق اللغة من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس
فلا يلزم الدور ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف فى القياس الذى يعرف فيه العلة بالاستنباط والاجتهاد
وفيه نظر لان لفظ الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ وهو
القضية السابقة وانما يقتضى ان يكون له دخل فى ذلك وايضا قد سبق ان دلالة النص يجب ان يكون مما يعرفه كل من
يعرف اللغة وهذا المعنى الدقيق الذى ذكر مما لا يعرفه كثير من العلماء فضلا عن اهل اللغة ونظيره اى نظير القياس
ومثاله بهذا النظير ان يبين كيفية الاعتبار فى القياس وكيفية استنباط العلة قوله صلعم الحنطة بالحنطة اى بيعوا
الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح تصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما فى قوله تعالى فرهان مقبوضة
يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن والظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة
على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكن المصنف لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع منتفيا بحكم
الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه القول بان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى انه اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة
واذا اخذتم الرهن فاقبضوا فالامر يتصرف الى رعاية الوصف وبهذا يندفع اعتراض من قال ان المعنى كون الامر
للايجاب هو ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن بصدده اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا اخذ
الرهن بوصف القبض لان المامور ليس هو البيع والاخذ وانما المامور به الوصف وهو واجب فيكون هذه الحال
شرطا والمراد بالمثل القدر وقدر الشرع مبلغه لانه روى ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا على القدر لانه فضل
خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها اى فوت المساواة والداعى الى هذا الحكم القدر
والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة فى ساير المكيلات والموزونات اعتبرناها
بالحنطة وايضا حديث معاذ رض عطف على قوله فاعتبروا وهو ان النبى عم لما بعث معاذا رض الى اليمن
قال بم تقضى قال بكتاب الله تعالى قال صلعم فان لم تجد فى كتاب الله تعالى قال اقضى بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد
فيما قضى به رسول الله قال اجتهد رأيى يدل على جواز العمل بالقياس كالاجتهاد فى النصوص الخفية الدلالة والحكم بالبراءة
الاصلية وايضا انما يدل على جواز القياس لمعاذ لا لغيره وجوابه لان الاستنباط من تلك النصوص مما يوجد فى الكتاب

او السنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير احتياجها الى الاجتهاد كقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الاية فيبقى القياس
وجواز ذلك لمعاذ رض انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت فى غيره بدلالة النص وقال صلعم حكمى على الواحد حكمى على الجماعة
وقد رويناه ما هو قياس عنه صلعم فى آخر ركن السنة وهو قوله صلعم ارايت لو كان على ابيك دين وقبلة
الصايم وان كان اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهى انه صلعم كان يعمل بالقياس فيكون حجة وقيل
وجه الاستدلال انه صلعم كان يعلل بعض الاحكام فلو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه لما كان لذكر العلة
فائدة وفيه نظر لجواز ان يكون فائدته معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع وادخل فى القبول وعمل الصحابة ومناظراتهم
فيه اى فى القياس اشهر من ان يخفى وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قضية بان مثل ذلك لا يكون الا من قاطع
على كونه حجة وايضا مناظرتهم فيه ومباحثتهم فيه يترجح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا اجماع
منهم على حجية القياس واما ما نقل من ذم الراى عن عمر وعثمان وعلى رض فانما كان من البعض لكونه فى مقابلة
النص او لعدم شرط من شرايط القياس ثم شرع فى الجواب عن الدلايل المذكورة على نفى القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا
بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ والثابت بالقياس ثابت بمعنى النص ويكون النص دالا على حكم
المقيس بطريق التبيان واما قوله ولا رطب ولا يابس فكل شئ يكون فى الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى والحكم فى المقيس
عليه يكون موجودا فى الكتاب لفظا والحكم فى المقيس يكون موجودا فيه معنى وفى ذكر اى فى العمل بالقياس تعظيم
شان الكتاب والعمل به اى بالقياس لفظا اى باعتبار نظمه فى المقيس عليه والعمل به معنى فى المقيس واما
منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب واعرضوا عن اعتبار معناه وانكاره صلعم لقياس بنى اسرائيل بناء على جهلهم
وتعصبهم لا يقدح فى قياسنا والعمل بالاصل اى الاستصحاب عمل بلا دليل قال المصنف لان وجود الشئ او عدمه
فى زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وفيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام
كوجود مكة وبغداد وعدم نحو من زيبق مع انه لا دليل عليه الا ان الاصل فى الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل
العدم وقل لا اجد ليس امرا به اى بالاصل بل هو امر بالعمل بالنص وهو قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا فكلما
لم يوجد حرمته يكون حلالا بقوله خلق لكم قوله والظن كاف للعمل جواب عن قوله فلم اثباته بما فيه شبهة ولكن
تصرف فى حقه باذنه ولا يعمل به اى بالقياس ح فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل فى دركها
فصل فى شروط القياس وهى اربعة شرطه اى شرط القياس ان لا يكون حكم الاصل اى المقيس عليه مخصوصا به
اى بالاصل بنص آخر دال على الاختصاص وقال فخر الاسلام فى الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه اى
لا يكون المقيس عليه متفردا بحكمه بسبب نص آخر يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره قال فى الكشاف
فى قوله تعالى اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء فى المقصور عليه فقليل كما فى قولك ما
زيد الا قايم انه لتخصيص القيام بزيد لكن ما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشايع على القلب فلذا لم
يعتبر المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كشهادة خزيمة فان اختصاص قبول

شهادة الواحد لخزيمة من بين الناس بقوله صلعم من شهد عليه خزيمة فحسبه وذكر انه شهد لرسول الله في انه اوفى ثمن ناقة الاعرابي او انه تابع ناقة على اختلاف الروايتين وذلك الاختصاص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من الحاضرين جواز الشهادة للرسول صلعم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة فلا يثبت هذا الحكم لغيره وان كان اعلى منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق كالصديق ابي بكر رض ومثل الاحكام المخصوصة بالنبي صلعم وشرطه الثاني ان لا يكون حكم الاصل معدولا عن القياس اي معدولا به لانه من العدول وهو لازم والباء للمغرفة ويجوز ان يكون من العدل بمعنى الصرف فيكون متعديا و شرط القياس وجود مثل علة حكم الاصل في غير محله فاذا علم انتفاء ذلك قيل انه معدول به عن سنن القياس وسواء العدول عن القياس اما بان لا يدركه اي حكم الاصل العقل اي لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سننه اي عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه بقاء في ركن الصوم مستثنى عن سنن القياس وهو فوت الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل ناسيا ولم يثبت عدم فساد الوقاع ناسيا على الاكل بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء الصوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اي التقويم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض فانه معدول عن سنن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل والتعادل بين ما يبقى وبين ما لا يبقى لكن ثبت بقوله تع وآتوهن اجورهن وقوله تعالى على ان تاجرني ثماني حجج وبقوله صلعم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعل فخر الاسلام هذا القسم من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل الشرط الثاني مغن عن الاول في التحقيق لكونه من اقسامه على ما ذكر الآمدي من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة وشرطه الثالث ان يكون المعدى حكما شرعيا لا حسيا او عقليا لان اثبات الحكم الشرعي للمساواة في علته لا يتصور الا بذلك وبانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لانه لا تعدية لما ليس بثابت وهذا الشرط مشتمل على قبول ذكرها بقوله ثانيا باحد الاصول الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع لا بالقياس لان العلة ان اتحدت في القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم من غير تغيير اي لا يتغير في الفرع حكم الاصل من الاطلاق او تقييد وغير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع وهو الى الفرع نظيره

اي نظير الاصل ولا نص فيه اي في الفرع دال على الحكم المعدى او على عدمه وليس المراد انه لا نص فيه اصلا قوله الى فرع متعلق بمحذوف ويكون التقدير وشرطه ان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو نظير الاصل ولا يكون متعلقا بالمعدى الظاهر كما قال المصنف ويكون التقدير حينئذ شرطه ان يكون المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة ولا يلزم الفصل بين العامل ومعموله باجنبي وح لا يكون قيد الاشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا الاشتراط كون الاصل حكما شرعيا موصوفا في جميع الصور فلا يثبت اللغة بالقياس تفريع على قوله حكما شرعيا ومعناه اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره ايضا وتدور التسمية به معه وجودا وعدما لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا وذلك لان الوضع قد لا يراعى فيه المعنى بمعنى انه داخل في التسمية وح يبطل كالاسماء المنقولة لا لاجل الاطلاق بمعنى انه مصحح التسمية ومرجحها من بين الاسماء من غير دخوله في التسمية وهذا لا يبطل حتى لا يطلق القارورة على الزق لقرار الماء فيه وقد يقصد لاولوية هذا اللفظ لمعنى من ساير الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص بمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على ساير الاشربة لانه لو اطلق عليه مجازا فلا نزاع في جواز ذلك عند وجود القرينة لكن لا يحمل لفظ الخمر عليه مع ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في استعمال واحد اذا اريد عموم المجاز وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب لان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير ولا وضع هنا وكذا الزنا للواطة فان اطلق على اللواطة مجازا فلا نزاع وان اطلق حقيقة فلا بد من الوضع ولا وضع واما الحاق اللائط بالزاني في ايجاب الحد فانما هو بالقياس الشرعي لا اللغوي وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات بالقياس الشرعي ولكن لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على كون حكم الاصل شرعيا ثم ذكر تفريعا على قوله من غير تغيير بقوله ولا يقال الذمي اهل للظهار فيكون مظاهرا كالمسلم لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة و في الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وانما يثبت الحرمة في حرمة بيع المقلي بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع ان حرمتها لا ينتهي بالكيل لان بطلان الانتهاء بالكيل انما حصل من فعل العبد وهو القلي وهو الطحن لا باثبات الشرع فان الشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا قبل القلي والطحن لا باثبات الشرع وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل من الحنطة والشعير والتمر والملح مقيدة بعدم التساوي ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل وهي ليست والتساوي في العدد غير معتبر شرعا وفيه نظر لان التساوي معتبر شرعا ايضا وهو كاف في انتهاء الحرمة ثم ذكر تفريعا على قوله الى فرع هو نظيره بقوله ولا يصح قياس الخطاء على النسيان في عدم الافطار لانه ليس نظيره لقصر عذره دون عذر النسيان لان النسيان امر جبل الانسان عليه بخلاف الخطاء فانه يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط ثم ذكر تفريعا على قوله ولا نص فيه بقوله ولا يصح القياس ان كان في الفرع نص لانه لو كان القياس موافقا للنص الذي فيه فلا حاجة اليه اي الى القياس لثبوت الحكم بالنص ولو كان القياس مخالفا للنص يبطل القياس كقياس العمد على الخطاء في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي عنه صلعم انه قال خمس من الكباير لا كفارة فيهن وعد منها قتل

المعلوم

بالوزن

النفس بغير حق وفيه نظر لان عدم الحاجة اليه لا ينافي حجيته ويجوز الاستدلال به لتعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع
واليه ذهب كثير من المشايخ وقد استدلوا في كتب الفروع في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس وشرطه الرابع
ان لا يغير القياس حكم النص سواء كان النص في حكم الاصل ام في غيره فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على
الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فان الاطعام جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة
او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص الذي الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل
الاباحة وانه لا يشترط التمليك وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق النص الذي اطلاقه
يدل على اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط الايمان وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله صلعم من اسلم منكم فلـ
يسلم في كيل معلوم الى اجل معلوم فلا يصح هذا القياس فان قوله الى اجل معلوم يدل على عدم شرعية
السلم الحال بحكم مفهوم الغاية ولا اعتبار بالقياس المغير لحكم النص وايضا لم يتعد الحكم الى الفرع كما هو في الاصل بل عدي
بنوع تغيير وقد بين ما هو الشرط الثالث بطلان ذكر اذ في الاصل وهو السلم المؤجل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود
عليه وذكر الذي محل البيع بحيث ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود في حضرة النزع فيه
باقامة سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها ليمكن تحصيله فيه اي في الاجل
وهنا اي في قياس السلم الحال المؤجل اسقط اذ ليس فيه جعل الاجل خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه ففيه
تغيير لهذا الحكم خلافا للشافعي رح فانه جوز قياس السلم الحال على السلم المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد
ومخالفة المفهوم في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عنده ومعنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف
كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل وعدولا عما هو
خلاف مقتضى العقد وهو الاجل فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله صلعم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا القبيل وجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر
اي قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر وهو الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين الحفنة بالحاء ملء الكفين
من طعام ومنه انا حفنة من حفنات الله اي يسير بالاضافة الى ملكه ورحمته فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير
للنص وكذا غيرتم النص في دفع القيم في الزكوة وهو قوله صلعم في خمس من الابل شاة فانكم جوزتم دفع قيمة الواجب
في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير بل هو اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي تمس
بها الحاجة ودفع عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة به ودونها لا يحتاج الى ذلك بل يحتاج الى غيره ففي هذا التعليل
تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وكذا في صرفها اي صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى جميع الاصناف
وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية وقوله بالتعليل بالحاجة راجع الى الصورتين وقد عرفت بيان الاولى
واما بيان الثانية فلانكم قلتم ان عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد بل
الى واحد منه يوجد فيه الحاجة وكذا في جواز غير لفظ تكبير الافتتاح غيرتم النص الدال على التكبير وهو قوله تعالى وربك

بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باي لفظ كان فيه تعظيمه تعالى جل وفي ازالة الخبث بغير الماء من المائعات غيرتم
النص وهو قوله صلعم اغسليه بالماء طهور قلنا في الجواب عن الاول المراد التسوية بالكيل المعتبر في الشرع في المطعومات وهو لا يتصور
الا في الكثير فلا نم انه يعم القليل والكثير واجاب عن الثاني بقوله وانما كان التعليل في دفع القيم تغييرا للنص الدال على وجوب
عين الشاة اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما
هي اي العبادة حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم بقوله تعالى الا على الله رزقها
فهي حال ابتداء بل الفقير يقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير يصير للفقير واليه الاشارة بقوله صلعم الصدقة تقع في كف الرحمن
قبل ان تقع في كف الفقير فان الصدقة حلت معه وسخها بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة ضرورة دفع الحاجة وهي
مختلفة لا يندفع بنفس الشاة مثلا فلا من جواز دفع القيم لان الحاجة يندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان
حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة بدلالة النص لا بالتعليل وانما ذكر اسم الشاة لكونها
ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الاتيان من جنس النصاب اسهل وبه اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها
يعرف القيمة فهذه احكام ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وهو قوله صلعم في خمس من الابل السائمة شاة وثبت جواز
الاستبدال بدلالته والتعليل انما هو لحكم شرعي وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا حكم شرعي ثابت بالنص على وجوب
الشاة ولما كان حكما شرعيا عللناه بالحاجة اي حاجة الفقير الى الشاة لنعدي الحكم الى قيمة الشاة وليس فيه تغيير النص اصلا
اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممنوع هو التغيير ثم اجاب
عن الثالث بقوله وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات الاية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك لما ذكر
من ان الزكوة عبادة محضة حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقير بقاء بدوام اليد وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك اي لتمليك كل صنف
صنف فيلزم ح دفع ملك يختص الى شخص قال المصنف وانا قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان
يراد بها الجمع يكون معناه ان جميع الصدقات لما عرفت ان اللام اذا دخلت على الجمع يبطل الجمعية ويراد الجنس وايضا لو
اريد في هذا الموضع الجمع يكون معناه ان جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على انه يبطل مذهب الشافعي
رح بتوزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها وفيه نظر
لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن ويمكن هنا حمل اللام على الاختصاص والدلالة على
ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرفت اليهم
ام لا فالصرف الى البعض لا يغير ما عن كون الكل مصارف وسياق الاية قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية
دال على الرد على لمزهم وطعنهم في المعطين ورضاهم عنهم اذا اعطوهم وسخطهم عليهم اذا منعوهم واقتضى بيان المصرف
لئلا يتوهم في المعطين انهم يختارون في الاعطاء والمنع فيندفع اللمز وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك ولاجل ورود
هذا النظر احال المصنف على غيره بقوله ذكروا ان اللام للعاقبة واجاب عن الرابع بقوله والتكبير لتعظيم الله تعالى فكل لفظ
فيه التعظيم يكون بمعنى الله اكبر وقيل فرق بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة

ازاري فالكبرياء صفة الله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول دال على الظهور والثاني
على البطون فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر فاداء القيمة وذكر لفظ اكبر بدل التكبير يكونان في معنى المنصوص
فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيم لكن ذكره هنا المعترض وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى
المنصوص واجاب عن الخامس بقوله واستعمال الماء لازالة النجاسة اي المقصود هو الازالة لا الاستعمال
بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة من الثوب او حرقه وكون الماء صالحة للازالة حكم شرعي معلل
بكونه مزيلا وكونه مزيلا يتضمن طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقات والا لما حصلت الازالة فتجوز الازالة
بكل ما يصلح طاهرا للازالة من المائعات فان قلت الحكم بطهارة المحل بخاصية في الماء لا بازالته لو وجب ان
يشاركه في دفع الحدث جميع المائعات المزيلة فاجاب عنه بقوله وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه
اي لكون زوال الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي غير معقول في الاصل وهو الماء اذ العضو طاهر لا يتنجس به شيء
ومن شرط القياس كون المعنى الجامع معقولا بخلاف الخبث فان ازالته بالماء معقولة ولا نقض ان يلزمها امر غير معقول
دفعا للحرج وهو ان ذلك الامر الغير معقول ان لا يتنجس كل ما تتصل اليه اي الى الخبث باول الملاقات وقوله لا يتنجس
الى آخره لنفي السموال النفي ولان الماء مطهر طبعا هذا تعليل لمعقولية ازالة الماء الخبث وذلك لفرط لطافته
وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به كلاهما اي الحدث والخبث جميعا وغيره كالخل مثلا قالع
يزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع لا الحدث لعدم معقولية ثبوتا وزوالا فان قيل لما كان ازالة الحدث
غير معقولة وجبت النية كالتيمم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة ان شاء الله تعالى وذكر فخر الاسلام ان الماء
مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث
الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فصل العلة للحكم قيل المعرف اي للعلم دال
على وجوب الحكم وقيل العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى ويشكل
تعريف العلة بالمعرف بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده او وجوبه كالاذان للصلوة
والاحصان للرجم فيكون تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه وقيل وليس بجامع ايضا
لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان
العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة
المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور وقيل العلة المؤثرة وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة لان المؤثر هو الله تعالى فالعلل
الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قال المصنف والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح
هو اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث والمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب
القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب الايجاب الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه
مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل بمعنى ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل

العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما يتحقق انه علة عندهم والا فكون الوقت موجبا
لوجوب الفعل والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يقول به احد لان هذه اعراض وافعال لا يتصور فيها ايجاد
وانما يراد الا ان يقال بالنسبة الينا لان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن
دركها شرع العلل موجبة للاحكام في حق العبد ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد وهذا معنى كونها مؤثرة واليه
اشار بقوله فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا ونحن مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب
القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت باجله وقيل العلة الباعث اي يكون باعثا للشارع على شرع
الحكم كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس لا على سبيل الايجاب احترازا عن
المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف من مذهبهم ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى
ثم فسر الباعث المذكور بقوله اي المشتمل على حكمه اي مصلحة مقصودة للشارع في شرعه الحكم والمراد
باشتماله عليها ان ترتيب الحكم على هذه العلة يحصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان
لا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى ثم بين الحكمة بقوله من جلب نفع الى العباد او دفع ضرر عنهم وهذا
مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة و
من انكر كون افعال الله تعالى غير معللة بمصالح العباد فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة الرسول صلعم باهتداء
الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجز على يده صلعم بتصديق الخلق لازم له وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء
الملزوم بانتفاء اللازم وايضا قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما امروا الا ليعبدوا
وغير ذلك دال على ذلك وكون العلة هكذا اي بحيث تجلب نفعا او تدفع ضررا وقال الامام ابو زيد ان المناسب
ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقلاء ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة
يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا وقيل هو الوصف الملايم
لافعال العقلاء في العادات قال المصنف وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي والحقيقي اما
مصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب
الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنياوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والدين
والنسب والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة
المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر ولكن حكاد
انتهى ولكن لا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص من الاسكار
لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرحوا به في التقسيم المذكور لا يستقيم على التفاسير المذكورة للمناسب اذ ليس القتل
مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملايم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص ولذلك
احاله المصنف على غيره بقوله وقد ذكروا ان المناسب الخ وفسر الآمدي المناسب بقوله المناسب عبارة

العدوان

عدم شرعية المناسب الا لما عليه
انما المناسب ما يجلب نفعا او يدفع
ضررا

والدين

عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم على تقدير من ترتيب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس وهذا معنى كلام ابي زيد الا ان الآمدي عدل عنه لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر لمنازعه ان يقول هذا مما لا يتلقاه عقلي فلا يكون مناسبا بالنسبة الي واما محتاج اليها سلم ضرورية كما في تزويج الصغير فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الآدمي فلا يحسن تناولها والاقناعي هو ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تامل ظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها من حيث انها نجاسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة عن الضبط لا يعتبر في كل فرد لخفائها كالرضى في التجارة فانه غير ظاهر فينضبط الحكم بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة وعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لا تحصى وتختلف بالاحوال والاشخاص بل يعتبر الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور الوصف معها اي مع الحكمة او يغلب وجودها اي وجود الحكمة معه اي عند الوصف ومراده ان ترتيب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة فالحكمة هنا دفع الضرر وهو انما يتحقق وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا وان يكون المشقة موجودة وهي غالبة في السفر فترتب الحكم وهو الرخص على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الغالب وهنا ابحاث الاول هنا اربعة مذاهب واشار الى المذهب الاول بقوله الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل يدل على التعليل كقوله صلعم الهرة ليست بنجس لانها من الطوافين عليكم والطوافات فتعليله صلعم دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معللة بالطوف لان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل ولان التعليل بكل الاوصاف محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة والتعليل بالبعض محتمل لان كل وصف عند المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض واشار الى المذهب الثاني بقوله وعند البعض هي اي النصوص معللة بكل وصف لان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل الا لمانع عن التعليل كمخالفة نص او اجماع او معارضة لان كل وصف صالح لها اي للتعليل ولا يمكن التعليل بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فيتعين التعليل بكل وصف وفيه نظر لانه ان اريد كل وصف على الاطلاق يلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف وان اريد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم اليه يلزم التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر والنص مظهر للحكم بصيغته لا داع اليه والعلة داعية الى الحكم وهذا جواب عن قولهم ان النص موجب بصيغته لا بالعلة واجاب عن قولهم النص موجب بصيغته لا بالعلة بقوله والتعليل موجب لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل بخلاف النص فانه موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع واشار الى المذهب الثالث بقوله وهو ان الاصل التعليل بوصف دال الدليل على تميزه من الاوصاف بقوله وعند الشافعي رح النصوص معللة لكن لا بد من دليل مميز للوصف الذي هو علة لان بعض الاوصاف متعد يوجب التعدية الى الفرع وبعضها قاصر يوجب منع القياس وقصر الحكم على الاصل فلو علل بكل وصف يلزم التعدية بالنظر الى وصف المتعدي وعدمها بالنظر الى الوصف القاصر فيتعين الى البعض الدال عليه الدليل وفيه نظر لانا لا نسلم ان الوصف القاصر يوجب عدم التعدية بل لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدي ويكون القاصر لتاكيد الثبوت في الاصل واشار الى المذهب الرابع وهو المختار عند المصنف بقوله وعندنا لا بد منه التعليل والتمييز مع ذلك اي مع ما قال الشافعي رح من ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز من بين الاوصاف من الدليل على ان هذا النص الذي يراد استخراج علته معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة والظاهر هو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع لا للالزام فشرط هذا الدفع هذا الاحتمال نظيره اي نظير الاصل المذكور في المتن حديث الربا ان قوله صلعم يدا بيد من قوله صلعم الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذكروا في وجوب التعيين من باب الربا اي باب منع الربا والاحتراز عنه ايضا كوجوب المماثلة لانه لما شرطا في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين فانه صلعم نهى عن بيع الكالي بالكالي الكلاءة حفظ الشيء وتبقيته وكلاءة الدين اي تاخيره والكالي النسيئة قال الشاعر وعينه كالكالي الضمار اي نقده كالنسيئة التي لا ترجى شرط في باب الصرف تعيين البدل الآخر اي تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا ايضا فان للنقد مزية على النسيئة كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا هذا الحكم اي وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي رح التقابض في بيع الطعام بالطعام في المجلس سواء اتحد الجنس ام اختلف ليحصل فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين خلافا للشافعي رح اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى لا يتعدى الى ساير الموزونات فاذا وجدناه اي نص الربوا معللا في ربا النسيئة بالاجماع او النص وهو قوله ع انما الربا في النسيئة ولانه صلعم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا كبيع الحنطة بعينها بشعير نسيئة وفيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة لا حقيقة الفضل لعلله اي نص الربا في ربوا الفضل ايضا كبيع القفيز من الحنطة بقفيزين منها وفيه حقيقة الفضل لانه اي لان ربا الفضل وهو مبني تعديه وجوب المماثلة اثبت منه اي من الربا النسيئة وهو مبني تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة لان حقيقة الشيء اولى بالثبوت واشد تحقيقا من شبهته هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل

ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا
ويمكن ان يجاب عن هذا بانا انما شرطنا في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس
هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التاثير الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة
انتهى وفيما قال المصنف في السوال والجواب نظر اما الاول فلانه ليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل
يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورد من لزوم التسلسل او استغناء بعض التعليلات
عن كون النص معللا وذكر الدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا وينتهي
الى نص او اجماع دفعا للتسلسل واما الثاني فلان استخراج العلة واعتبار كونها موثرة او غير موثرة موقوف
على كون النص معللا فلو كان اثبات كون النص معللا موقوفا على اعتبار كونها موثرة لزم الدور وانما قال
المصنف هذا لما قالوا ان اثبات التعليل في ربا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا
حاجة الى باقي المقدمات وللزوم وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد انتهب
سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع الثاني والايجاب وفيه اشارة الى نفي شرائط اعتبرها
بعضهم في العلة ومن لم يكن وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي يجوز ان يكون العلة
وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما ومعنى
قولهم ان الثمنية علة للزكوة في المضروب ان كون الذهب والفضة ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية
بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي وتاثير المال في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية
علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة موثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب
الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية اصلا حتى تجب الزكوة في الحلي وكالثمنية للربوا عنده وان يكون وصفا
عارضا كالكيل للربا فان الكيل ليس بلازم للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وحجة الخصم في انه
لا يجوز التعليل بالعارض ان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم وجوابه ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به وان
يكون جليا ولا خلاف فيه وخفيا كرضى المتبايعين في ثبوت حكم البيع وحجته ان الحكم لا يناط [illegible] على
ما ياتي جوابه في فصل الاستحسان وسواء الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى قوله واسما عطف
على قوله وصفا والمراد ان يكون العلة اسم جنس كقوله صلعم في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اي الدم اسم مع
وصف عارض وهو الانفجار والمراد تعليق الحكم بمعناه القايم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق
لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات وان يكون حكما شرعيا كقوله صلعم ارايت لو كان على ابيك دين
فان النبي عليه قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء دين العباد عنه بالقضاء والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان
الدين لزوم حق في الذمة وحجة الخصم في انه لا يجوز بحكم شرعي انه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم
تخلف او متاخر فيلزم تقدم المعلول او معه فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية من الآخر وجوابه ان تاثير

المعلول

العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التاخر ولو سلم فيجوز احد الحكمين صالحا للعلية
من غير عكس او يكون الثابت بالدليل احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق
موت المولى فلا يباع كام الولد فان فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين
تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا
المرض فانت حر وان يكون العلة من وصفين فصاعدا كالكيل والجنس فان العلة مجموعهما وحجة الخصم في انه لا يجوز
التعليل بالمركب انه يلزم ان يكون العلة ح صفة زايدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة للتعقل عنه
او لعدم الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشيء
من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه او بجزء واحد فيكون هو العلة وح
لا يكون لساير الاجزاء مدخل في العلية واما بالمجموع من حيث انه مجموع وح ان لم يكن له جهة وحدة فظهر بطلانه
وان كانت له جهة وحدة ينتقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل وجوابه انه لا معنى لكون الوصف
علة الا حكم الشارع بثبوت الحكم عنده رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة حقيقية له بل جعل الشارع متعلقا به ولو سلم
فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات العقلية التي ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وغير كثير وهذا ظاهر

فيهما

والمثلثة كثيرة لما ذكرنا ويكون العلة منصوصة كقوله صلعم حرمت الخمر لكونه مسكرا وغير منصوصة كما ياتي من نظائر
وجوه مسائله ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة
وهي الثمنية وهي مقتصرة عليهما غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كان العلة مستنبطة
اما اذا كانت منصوصة فيجوز عليهما اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان الاصل معقول المعنى
او لا وسواء علل ام لا فبعد التعليل لو اضيف الحكم الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية
الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيانه
كونه مثبتا لحكم الفرع وفي هذا الكلام اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم
ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشيء ولا شيء ههنا يثبت بها الحكم سوى الحكم ولهذا تعدت
الى الفرع بان يقال يثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا
للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة وانما يجوز التعليل للاعتبار فيجب ان يكون التعليل بغير المنصوصة
لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان لمية الاحكام لاجل
القياس فبقي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يوجد بها اذن الشارع اذ ليس بيان لمية احكام الله تع وما
قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول باعتبار بيان لميته
ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم وفيه نظر لانه ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه
وينسب اليه فلا نم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون الفائدة سرعة الاذعان الى القبول وزيادة الاطمينان بالاحكام

والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد بها المسئلة الفقهية فلا نم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها اي على التعدية دور وتقرير الدليل لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم باطل بالاتفاق على توقف التعدي على ثبوت العلية الموقوف على صحتها قلنا يتوقف التعليل على التعدية بمعنى توقفه على علمه بان الوصف حاصل في الغير اي في غير مورد النص ويتوقف التعدية على التعليل بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع فلا دور لاختلاف جهة التوقف قال المصنف واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابي حنيفة رح فيها توقفا منهم ان الحق ان يتفكروا اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم اليه وان لم يكن متعدية اليه بل يقتصر على مورد النص او الاجماع يقتصر الحكم على موردها اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير عند ابي حنيفة وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي رح ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي رح لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر كما ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا هنا الا اذا كان الوصف القاصر يثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فح يثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف اخر انتهى لكن قوله هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير فيه لان اقتصار على مورد النص وعدم حصول النص في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنسه بان يثبت ذلك بنص او اجماع وكذلك قوله ويكون مانعا من علية وصف اخر وفيه نظر لانه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة تختلف في وجودها في الفرع اي في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه اراد عتقه الحاصل بالاعتاق للتكفير اذا ملكه لا يفيده هذا التعليل لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وهو الاصل لانه لا يعتق حال ما ملكه وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه بمعنى ان يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة

باعتاق قصدي واقع بعد الملك فلا نم ذلك في الاخ وهو الفرع لانه يعتق بمجرد الملك وكقوله في مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل لانه تنجيز لا تعليق فان صح التنجيز بطل الحاق التعليق به لعدم الجامع وحاصله انا في هذه الصورة لا ينفك عن منع العلية في الاصل كما لو لم يكن التعليق ثابتا فيه او منع حكم الاصل كما اذا كان ثابتا وتبعا على الاتم القياس او ثبت عطف على قوله اختلف الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب الذي قتل وله مال يفي ببدل كتابته ووارث غير سيد فيقول العلة في الاصل جهالة المستحق للقصاص من السيد والوارث لا كونه عبدا لاحتمال ان يبقى عبدا للعجز عن اداء النجوم فيستحقه السيد وان يصير حرا باداءها فيستحقه الوارث وجهالة المستحق لم يثبت في العبد مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة بوصف اي مع وصف يقع الفرق من الاصل والفرع كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فيقول اداء بعض البدل عوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل وهو المكاتب الذي ادى شيئا دون الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فالباء في قوله بوصف بمعنى المصاحبة وليست صلة للتعليل والا يصير ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق وهو اداء بعض البدل فانه غير موجود في الفرع الثالث من الابحاث يعرف العلة بامور ثلثة النص والاجماع والمناسبة اولها النص اما صريحا وهو ما دل بوضعه على العلية كقوله تعالى كي لا يكون دولة فقال صار الفي دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم وغيرها من الفاظ التعليل نحو بكذا او لكذا او ايماء وهو ما يلزم من مدلول اللفظ بان يرتب الحكم على الوصف في كلام الشارع بالفاء اي اينما كان الفاء من الحكم والوصف في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وفي الوصف كقوله وقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا والحكمة ان الفاء للترتيب والباعث وهو الوصف مقدم على الحكم في العقل ومتاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين والحق ان هذا صريح لا ايماء لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام في معناه لانه يحشر وكذا الفاء الداخلة على الحكم او الوصف في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم وهذا دون الاول لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور او يرتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم فانه يفهم منه ان الاكرام للعلم او يقع جوابا نحو قول الاعرابي واقعت امراتي في نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق رقبة فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فاعتق وهذا يدل على ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست مذكورة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء ولو لم يحمل على الجواب يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح لان كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون لتعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظائره قال الشيخ عبد القاهر انها في هذه المواضع يقع موقع الفاء ويغني غناءها

وجعلها من قبيل الايماء نظرا الى انها لم يوضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها
المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح قال المصنف او يكون تقدير بلان و
المحذوف غير ايماء وفيه نظر لان حذف اللام انما يكون من ان المفتوحة لا من المكسورة ونحو قوله صلعم ارايت لو كان
على ابيك دين الحديث سالته الخثعمية النبي عليه عن دين الله فذكر صلعم نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه
علة للنفع والا لزم العبث او تفرق في الحكم بين الشيئين في الحكم فيفهم الحكمان او مع ذكر الشيئين او مع ذكر احدهما
اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر
بان علة المنع القتل او تفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم
لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او يفرق بينهما بطريق الغاية
نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنسين يكون
علة لجواز البيع كيف شئتم واعلم ان في هذه المواضع ان سلم العلية فالها ذكر لان في بعضها غير مسلم العلية على ما يجيء
بعد ذلك ان شاء الله تعالى وهو لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان
كانت علة فكلها وجدت يثبت القطع اصالة لا قياسا وكذا في زنى ماعز ونحو فاستحق جاءت ذكر نحو اقم الصلوة
لدلوك الشمس والقاتل لا يرث ونحو وللفارس سهمان ونحو ذلك مما كان التعليل فيه بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس
فانه بالاتفاق في المنصوصة التي يدل عليها النص صريحا او ايماء لكن لا يرد على من ذكر ذلك ما ذكر المصنف لان
مقصوده بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس ام لم يكن وايضا النص يدل على ترتب
الحكم على تلك القضية في واقعت امراتي ونحوها لا على كونها مناطا للحكم فانه يمكن ان يكون المناط هتك حرمة الصوم
الذي اشتملت عليه المواقعة وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية لكن لا يرد على من ذكر ذلك هذا لانه
متمسك بمسلك الايماء ولا يدعي انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون شيئا آخر قادحا في كلامه وانما
يدعي فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية فيها الاستثناء وغيرهما سواء في ذلك وثانيها الاجماع على
كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه اي على الصغير في المال وثالثها المناسبة وهي كون الوصف
بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كشرعية الصوم فانه لكسر القوة
الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع لا بحسب الطبع وشرطها الملاءمة فهي شرط زائد على المناسبة فلا بد ان
نفسرها بما يغايرها ويكون اخص منها وهي ان الملاءمة ان يكون على وفق العلل الشرعية بان يصح اضافة الحكم اليه
ولا يكون نائبا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى الاباء عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف
الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام لعصمة الحقوق لا لقطعها والظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف
في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون الجنس اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة
حفظ الدين الى غير ذلك والا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن

لمصلحة وليس بملايم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملايم
وبحصول حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع ولكل من الوصف
والحكم اجناس عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم
ثم الصلوة المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه مناطا للاحكام واخص منه المناسب ثم المصلحة
الضرورية لحفظ النفس وهكذا والظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكونه مما به الاشتراك
اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم لما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن واما ما كان بالعالي
فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول فان هذا اي كونه متضمنا لمصلحة مرسل
وهو الذي لا يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه لا يقبل اتفاقا لكن كلما كان الجنس اقرب
كان القياس اقوى بالقبول لكونه بالتاثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب والملايم كالصغر فانه علة
لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سور الهرة بالطواف لما فيها من الضرورة فالعلة
في الصورة الاولى العجز وفي الثانية الطواف وهما وان اختلفا لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة
والحكم في الصورة الاولى الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان ومندرجان تحت جنس وهو الحكم الذي يندفع به
الضرورة وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا
في الخلوة مع الجماع من اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة للجماع فان فيه اقامة الداعي
الداعي الى الخلوة مقام المدعو اليه وكذا حمل حد الشرب على حد القذف وقال علي رض في حد الشرب اذا شرب سكر
واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون فاذا وجد الملاءمة صح العمل ولا يجب العمل عندنا
بل يجب اذا كانت الملاءمة مؤثرة فالملاءمة كاهلية الشهادة والتاثير كالعدالة وفي كلام فخر الاسلام ان
جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم
يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحيته للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم
اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد من جعل الوصف علة من صلاحيته للحكم بوجود
الملاءمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم تقم على كون الوصف ملايما وبعد الملاءمة
لا يجب العمل به بالعلة قبل التاثير والا حالة شرط لوجوب العمل لا الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير نفذ
ولم يفسخ وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملاءمة بشرط شهادة الاصل وهو ان يكون للحكم اصل معين
من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه هكذا فسر المصنف شهادة الاصل وقيل في تفسيره ان يقابل
بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة بابطال نفسه بان او نص او اجماع او بان تخلف الحكم عن الوصف
في صورة ومن المعارضة بان او وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك النص من غير تعرض لذلك الوصف كما يقال
لا تجب الزكوة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وعند البعض

يعمل بالملايم بمجرد كونه مخيلا اى يوقع فى الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك وموقعا فى القلب خيال العلية والصحة وهذا اى الاوصاف التى يعرف عليتها بمجرد الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة ويقبل المصالح المرسلة عند الغزالى اذا اعتبر جنسه البعيد لا جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة فى اثبات الحكم فانه لا يقبل بالاتفاق بشروط ثلثة اليها اشار بقوله اذا كانت المصلحة ضرورية لا حاجية قطعية لا ظنية كلية لا جزئية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف فى الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد فى الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة فى الرخص وفى استباحة المحرمات فاعتبر هنا الجنس البعيد والشروط الثلثة حاصلة فى هذا المثال لانا نعلم انا ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس لخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة عامة نفوس المسلمين داعية الى جواز الرمى الى الترس فيكون قطعية لان حصول هذه المصلحة وهى صيانة الدين ونفوس المسلمين برمى الترس قطعى وفتح القلعة ليس فى محل الضرورة فلو تترس الكافر فى القلعة بمسلم لا يحل الرمى وكذلك لا يحل الرمى ان لم نعلم تسلطهم ان تركنا رمى الترس وكذا القاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية لان على تقدير ترك الالقاء لا يهلك الا جماعة مخصوصة والتاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه اى نوع الوصف او جنسه فى نوعه اى نوع الحكم او جنسه فيكون اربعة حاصلة من اثنين فى اثنين لان المعتبر فى جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا فى جانب الحكم والمراد بالجنس هنا الجنس القريب ليتميز عن الملايم والمراد بالوصف الوصف الذى يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد من الحكم الحكم المطلوب من القياس لا مطلق الحكم حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والى الحكم بمعنى من البيانية اى النوع الذى هو الوصف او الحكم المطلوب بالقياس فهو نوع لمطلق الوصف ولمطلق الحكم واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام كالسكر فى الحرمة هذا اعتبار النوع فى النوع وفيه نظر لان السكر من قبيل المركب وكذا الصغر وكذا قوله صلعم ارايت لو تمضمضت الحديث هذا اعتبار الجنس فان للجنس وهو عدم دخول شئ اعتبارا فى عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على البنت الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع فى الجنس وللنوعه اعتبار فى جنس الولاية لثبوتها فى المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة نظير الجنس فى الجنس فان لجنس الضرورة اعتبارا فى جنس التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة وهى الاقسام المذكورة مع بعض فاستخرجه كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا فى جنس الولاية ولجنسه اعتبارا فى جنسها فان حقيقة العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا فحقيقة العجز عبارة عن عدم القدرة على الاتيان بما يحتاج اليه وهو وصف وعلة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج فعجز الصبى العاقل نوع وعجز المجنون نوع لكن جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه العجز بسبب ضعف القوى الظاهرة

والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه العجز الناشى من الفاعل بدون الاختيار على ما يشمل المحبوس وفوقه العجز الناشى من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل للكل وقس عليه البواقى من الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها كما يجرى فى الماهيات الحقيقية يجرى فى الاعتبارات العقلية والمركب ينقسم بالتقسيم العقلى احد عشر قسما والعدم منها لا غير مركب من اربعة وهى الاقسام الاربعة المفردة واربعة من هذه الاقسام مركبة من ثلثة بقيت من الاربعة وستة منها مركبة من اثنين وذلك لان كلا من الاقسام الاربعة المفردة يتركب مع كل من الثلثة الباقية فيصير اثنى عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة فى الثلثة فيسقط ستة بموجب التكرار بقيت ستة مع الخمسة المذكورة وانما لا يسقط بموجب التكرار من الاقسام الاربعة غير اعتبار الجنس فى الجنس بناء على ان اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس لان المراد الاعتبار قصدا الا ضمنا حتى ان المركب من الاربعة ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة كالسكر المركب من الاربعة فانه يؤثر فى الحرمة وكذا جنسه الذى هو ايقاع العداوة مؤثر فى الحرمة ثم السكر مؤثر فى وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم السكر لما كان مظنة القذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة مؤثرا فى وجوب الزاجر ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة اقوى من المركب من اثنين ثم المركب من اثنين اقوى من غير المركب ثم ما لا يكون مركبا لان قوة الوصف انما هى بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوى الاثار وفيه نظر لان اعتبار النوع فى النوع اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد تقريره يسكر القياس اذ لا فرق بين المقيس والمقيس عليه الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى فهو صحيح وقد يسمى البعض من الشافعية اول الاربعة وهو ما يؤثر نوعه فى نوع الحكم ولم يؤثر جنسه فى جنسه غريبا كالطعم فى الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر فى ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم فى الربوية ساير المطعومات كالخضراوات وسموا الثلثة الباقية من الاربعة ملايمة ثم لا بد للحكم بعد التعليل من ان يكون له اى للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويكون هنا محذوف يكون المراد به حاصلا منه او لا يكون كذلك ويسمى هذا الاصل شهادة الاصل فالتعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه او جنسه فى نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وهى اى الشهادة الاصل اعم من اولى الاربعة مطلقا وهما اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه فى نوع الحكم وبينهما اى بين شهادة الاصل وبين اخيرى الاربعة وهما اعتبار نوع الوصف فى جنس الحكم واعتبار جنس الوصف فى جنس الحكم عموم وخصوص من وجه اى فقد يوجد شهادة الاصل بدون كل من الاخيرين وقد يوجد كل منهما بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بهما اى بالاخيرين بدون الشهادة حجة ومقبول ويسمى هذا التعليل عند البعض تعليلا لا قياسا ويكون استدلالا بعلة مستنبطة بالراى بمنزلة ما قال ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيانا لعلة شرعية الحكم وعند البعض هو قياس ايضا قال الامام السرخسى رح الاصح عندى انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل فى الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره

لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف
وانما الخلاف في تسميته قياسا فان عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد
لا يذكر فعلى هذا يصح ان يحمل قوله ثم لا يحتاج الى الاصل على ظاهره من غير حذف وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير اي في غير
الانواع الاربعة الدالة على التاثير لانها اعم من الاولين مطلقا ومن الاخيرين من وجه فيجوز وجودها بدونها وفيه نظر
لان وجودها بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز وجودها بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار انه يوجد
في الاخيرين وبالعكس فلا يلزم ان يوجد بدون التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى قياسا غريبا ايضا لعدم تاثيره وهو على
نوعين احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمي اول الاربعة غريبا والثاني
مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا فانه
مردود اذا لم يكن ملايما اما اذا كان ملايما فيقبل وانما يجوز ان يكون ملايما مع ان الملايم احد الانواع الاربعة وهو اعتبار
الجنس في الجنس والغريب ليس منها لان الملايم الجنس البعيد واحد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس
القريب على ما سبق في تفسير المؤثر وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لانه اي لان القياس امر شرعي فيعتبر
فيه اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشارع او اعتبر جنسه وفيه نظر لان كون القياس
امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما انه لم يثبت بوصف بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف
او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما سبق تفسير التاثير فممنوع ولم لا يكفي حصول الظن بوجوه اخر
من مسالك العلة ولان العلل المنقولة عن الصحابة والتابعين ليست الا مؤثرة كقوله صلعم انها من الطوافين وقوله صلعم
في المستحاضة انها دم عرق انفجر ولانفجار الدم والعرق وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا
وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف وكقوله عم ارايت لو تمضمضت بماء الحديث وغيرهما من اقيسة
الرسول عم والصحابة رض وعلى هذا قلنا مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثرا في التخفيف حتى
لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في ساير الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف
البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تاثيره اي تاثير المتعين في عدم التعيين في الودايع
والغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب رد غيرهما ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه
بان يقول هذا الرد سوى الوديعة وفي النفل فانه لما نوى في غير رمضان صوما مطلقا انصرف الى النفل لتعينه
فان فرض رمضان فيه اي في رمضان كالنفل في غيره في التعيين ح في قوله ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة نظر ايضا
لان التاثير المستفاد من العلل المنقولة انما يدل على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة ولا نزاع
في ذلك وانما النزاع في التاثير بالتفسير المذكور ولا شك ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت
اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف
مناسبا ملايما بالاضافة الى الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى المذكور اولا وح يتم الاستدلال الابرى الى قوله صلعم انها من الطوافين

بعضنيه

لجنس الطوف وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع النجاسة كاكل الميتة في المخمصة فانه لما
يجب عليه غسل البدن والفم للضرورة فان الهرة لما كانت من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط
اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة وفي قوله صلعم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فلعدم قضاء
الشهوتين اثر في عدم افساد الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة
شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لاصوامه لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال فليس التاثير ههنا
بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب وكذا لما قال النبي صلعم في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكنت شاربه كذا اورده فخر الاسلام وتقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة
لاوزار الآثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور فليس
في هذه الامثلة التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم والسبر على العلية
في القياس وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية
الباقي ويحتاج الى بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لانه عدالته
وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه ويجب على المعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل علية
والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه والى ابطال علية بعض الاحكام ويكفي في ذلك ايضا الظن والى ما ذكرنا
اشار بقوله وهو ان نقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل
وان كان حاصرا بان ثبت عدم علية الغير اي غير الاوصاف التي لا علة فيها بالاجماع مثلا في ذكر مثلا اشارة الى انه كما
يجوز اثبات عدم علية الغير بالاجماع يجوز بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص فيقبل كاجماعهم على ان علة الولاية
اما الصغر او البكارة فهذا الاجماع على نفي ما عداهما وينقح المناط اي ما علق الشارع الحكم به وهو عطف على قوله
بالاجماع وهو ان يبين عدم علية الفارق وهو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع ليثبت علية المشترك وهو
الوصف الذي يوجد فيهما وعلماؤنا المتمسكون بالتقسيم لم يتعرضوا لهذين اي لاثبات التعليل في كل نص ولاثبات
الحصر بالاجماع والنص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما
وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم وكذلك لا يشترطون في بيان الحصر عدم علية الغير بنص
او اجماع لحصول الظن بغير ذلك كما يوجد الحكم بدون الوصف في صورة فانه لو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه وككون
الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث كالاختلاف في الذكورة
في الانوثة في العتق فان على تقدير قبولها يكون مرجعها الى النص او الاجماع او المناسبة ويكون هذا من المسالك
القطعية بمنزلة النص او الاجماع واحتجوا على علية الوصف بالدوران اي بدوران الحكم مع الوصف وترتبه عليه وهو باطل عندنا
لانه اذا كان مجردا عن المسالك الاخر كما يجوز ان يكون علة يجوز ان يكون ملازما للعلة كالرائحة المخصوصة الملازمة للمسكر
فانها تعدم في العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك ليس بعلة قطعا ومع هذا الاحتمال فلا يحصل

في القياس

القطع بالعلية ولا ظنها ويكون الحكم بعليته تحكما فقيل بعضهم بانه وجود الحكم في كل صورة وجود الوصف ويسمى
ذلك طردا وزاد بعضهم العدم اي عدم الحكم عند العدم ويسمى طردا وعكسا ويشترط بعضهم قيام النص في الحالين
اي في حال وجود الوصف وحال عدمه والحال انه لا حكم له اي للنص نظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ
لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دار مع الحدث وجودا وعدما وانما لم يكن للنص
حكم لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين
بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما سبق في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في
الحالين اما في حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا
غير ثابت واما في حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما
عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب القضاء وان كان بناء على
العدم الاصلي وح لا يكون للنص موجب لا نفيا ولا اثباتا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يتبنا وله النص فاشتراط
قيام النص في الحالين لا يصح الا عند القائلين بمفهوم الشرط ولكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب
المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وانما شرط قيام النص في الحالين مع انه لا حكم له لدفع اضافة الحكم الى الاسم
ولتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة يثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا ويزول عند زوال الشدة والاسم
فاذا كان الاسم قائما في الحالين ~~مع انه لا حكم له~~ لدفع احتمال ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وبعض
عليه الوصف والا لما تخلف عن الحكم عن النص ونظيره قوله صلعم لا يقضي القاضي وهو غضبان عند فراغ القلب
فالنص قائم في حال عدم الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء ولا يحل القضاء عند شغله
بغير الغضب نحو جوع او عطش مع حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة
او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء لهم اي للقائلين بان العلية تثبت بالدوران ان علل الشرع
امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم في حقه تع اما في حق العباد فلانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل
كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين
العلل والشروط المساوية والوجود عند الوجود والعدم مع العدم لا يدل على العلية لانه اي لان الوجود عند
الوجود قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط الوجود عند الوجود لها اي للعلية ايضا اي كما انه ليس
بملزوم للعلية كذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة لان التخلف
اي تخلف الحكم عن العلة لا يقدح فيها اي في العلية ثم العلة عند ذكر الوصف عند القائل بتخصيصها هو ذكر الوصف مع
عدم المانع هو العلة عند من لا يقول به اي بتخصيص العلة فالوصف يكون جزء العلة بمعنى قولنا ان التخلف لمانع
لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة ولا يشترط للعلية العدم عند العدم لانه قد يوجد
الحكم بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك ثم اشار الى بطلان كلام الفريق الثالث بقوله

وقيام النص في الحالين ولا حكم له غير مسلم في اية الوضوء امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف
يجعل اصلا في باب القياس الذي هو دليل من ادلة الشرع ويبتنى عليه ثبوت العلية وايضا دعوى قيام النص
في الحالين ولا حكم له غير مسلم في اية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكره اي ذكر الحدث في الخلف وهو التيمم بقوله
او جاء احد منكم من الغائط الى قوله تع فتيمموا ذكر في الاصل وهو الوضوء اذ الخلف والبدل لا يفارق اصله بسببه وانما
يفارقه بحاله بان يجب بحال لا يجب فيها الاصل وحاصله انه لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء
فهم ان وجوب التوضي بالماء مترتب على الحدث ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم لان العدول بظاهر الاية يستلزم
قضايته وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم واذا
اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضاجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث ولما كان
الماء مطهرا دل على قيام النجاسة الحكمية فالتنقي فيه اي في الماء في ايجاب الوضوء بدلالة النص على وجود الحدث اي ذكر
الحدث بطريق دلالة النص على الوجه الاول واما على الوجه الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر والاطلاق دلالة النص
عليه اما المعنوي بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما
يدل دلالة لا عبارة واقتضاء في التيمم التصريح بوجود الحدث بقوله تع او جاء احد منكم الاية وايضا فيه اي في النص
ايماء واشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ابتداء بظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل
فانه ليس بسنة لكل صلوة وهذا وجه لترك التصريح في الوضوء والتصريح به في التيمم وحاصله انه قد علم بدلالة
النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة
الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء في الغسل لانه ليس لكل صلوة بل للجمعة
والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وقضيته ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم لان
البدل حكم الاصل وانما عكست القضية اشارة الى ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية
المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابق حدث فصرح معه بالحدث ومبنى هذا
الابحاث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد يقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لكن هذا مبني على التقدير
اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم يثبت بالدوران على ما بين ثم منع دلالة الحدث على ما ادعى الخصم بقوله والغضب
لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه اي لا نم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الغضب
وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع لان الغضبان صفة مبالغة بمعنى الممتلي غضبا على ما
نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا القدر يحصل الطلب المقصود وهو منع قيام النص
في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء بعضه والمصنف يتعرض لحال العدم ايضا لتحقيق المقصود وقال
فما ذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فلانه لا يحل القضاء الا بعد سكون الغضب كما ذكر
في المتن واما حال العدم فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بمفهوم المخالفة

لان من شرايط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرنا ان القضاء لا يحل عند شغل
القلب بغير الغضب فيثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص في
دالا على عدم الحكم عند الوصف فبطل قوله ان النص قايم في الحالين ولا حكم له **فصل** اعلم ان التعدية حكم
لازم للتعليل عندنا جايز عند الشافعي رح فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من محل الى آخر فيكون التعليل والقياس
واحدا وعنده يجوز التعليل لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل عند
بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة اثبات السبب او وصفه
اثبات الشرط او وصفه اثبات الحكم او وصفه تعدية الحكم من محل الى محل والتعليل لاثبات العلة او الشرط او
الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع
ثابت بالنص او الاجماع جايز عندنا بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية
من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء
آخر سببا او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول ام لا مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا و
يجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فقال المصنف لا يجوز التعليل لاثبات العلة
كاحداث تصرف موجب للملك اي يكون علة لثبوت الملك فان قلت قد اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا
وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رح فاجاب عن الاول
بقوله وقولنا الجنس بانفراده اي من غير الكيل والوزن يحرم النساء نساء الشيء بتاء اخرته وكذلك انساءه
بالنص عبارة او دلالة وهو قول الراوي نهى صلعم عن الربوا والريبة والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا وشبهة ثابتة
فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا او قد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة ففي النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول
ولما كانت العلة هي القدر والجنس احد الجنسين شبهة العلة من حيث انه شطر العلة واثبته به شبهة الربا احتياطا
فيثبت بسببه حرمة الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب بسببه القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل
وانما اعتبر هذا وان كان فضلا من جهة الوصف ولم يعتبر الفضل من جهة الجودة لان الجودة تثبت بصنع الله تعالى
فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه واجاب عن الاخيرين بقوله وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة ثابت بدلالة
النص الواردة في الوقاع لما سبق في بحث دلالة النص من ان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية فانه
الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بدلالة الاولى لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فبالحرى ان يثبت
فيهما وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما ثابت بدلالة النص وهو قوله صلعم لا قود الا بالسيف على ما
سبق بيانه فلا يرد اشكالا اي على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصلا هكذا قال المصنف وفيه نظر
لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع
اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فلا يرد هذا اشكالا عليه نعم ابن الحاجب اختار انه لا يصح

اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا واجاب بان السبب والاصل ههنا هو القتل العمد العدوان
سواء بالسيف او بغيره ولا يقول انه سببه القتل بالمثقل بالقياس على سببه القتل بالسيف ولا يجوز التعليل لاثبات
صفتها اي صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولا يجوز التعليل لاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا نظير
اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولا لاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات
الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه اي فيما ذكرنا نصب الشرع بالراي ففي اثبات سببه او صفته اثبات الشرع بالراي
وفي اثبات شرط لحكم شرعي بحيث لا يثبت الحكم بدونه ابطال للحكم الشرعي وشرع له بالراي وفي اثبات حكم وصفته ابتداء نصب
لاحكام الشرع بالراي فلا يجوز ابتداء شيء من ذكر اما اذا كان له نظير اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام
عند الشافعي رح فان له اي لاشتراط التقابض في الطعام اصلا وهو الصرف وكجواز اي كجواز البيع بدونه اي بدون التقابض عندنا اصلا
وهو بيع ساير السلع السلعة المتاع والجمع سلع فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي فيه وان كان اثبات الشرط فانه
يوجد له وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع ساير السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا
قال المصنف وانما قلنا هذا الذي نقلت هذا الفصل من اصول الامام فخر الاسلام ولم اذكر ما سواه فان اراد ان القياس لا يجري
في هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال في اول الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله
وقد قال فاما اذا وجد فلا باس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان له اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور
بهذا الحكم ولا فايدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس
فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة ولذلك قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة
في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جايز في الجميع
لان المعرفة لا تختلف وان اراد الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط ممنوع بل يتصور
في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب
والشرط كما يعرف به الحكم والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها لمعنى الذي يصلح للتعليل اي لتعليل ذلك
الحكم به بان يكون موثرا او ملايما فكل شيء يوجد فيه ذلك الحكم يحكم بعليته لذلك الحكم لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس
لان الحقيقة بالحقيقة ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلية فيكون العلة والعلة
تتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة الصوم في رمضان
فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ذلك اي ان
عليته ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم فلا يحكم بعلية
شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه يكون تعليلا بالمرسل لانه لم يثبت تعليل ذلك
المعنى المناسب والملايمة وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل
بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير والملايمة **فصل** القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان

وهو في اللغة جعل الشيء حسنا هذا هو الغالب في اصطلاح الاصول لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان
وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كالاثر والاجماع والضرورة و
القياس الخفي قال المصنف واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح وقيل هو دليل ينقدح في
نفس المجتهد تعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب العمل به والاثر لعجزه عن التعبير
عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول من قياس الى قياس وقيل هو العدول الى خلاف
الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه ويرجع الى تخصيص العلة وهو دليل
يقابل القياس الجلي هذا تفسير للاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه على ما ذكرنا بعض ذلك وقوله الذي
يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي وقد استفرت الاوهام على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا
خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة ثم انه غلب في اصطلاح
الاصول على القياس خاصة واما في الفروع فيقع الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعها في مقابلة القياس
الجلي وانما يعتبر القياس في مقابلتها عند عدم ظهور النص والاجماع والا فلا عبرة بالقياس في مقابلتها بالاتفاق وهو
اي الاستحسان حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا وبعض انكروا العمل به فان انكروا هذه التسمية فلا
مشاحة في الاصطلاح وان انكروه من حيث المعنى فبطل لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس
الجلي ويعمل به اذا كان اقوى منه فلا معنى للانكار لانه اي لان الاستحسان اما بالاثر كالسلم فان القياس يابى جواز
السلم لان المعقود عليه وهو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في غير محله الا انا تركناه بالاثر
الموجب للترخص وهو قول الراوي ورخص في السلم والاجارة فان القياس يابى جواز الاجارة لان المعقود عليه
وهو المنفعة معدوم في الحال ولا يمكن جعل العقد مضافا الى زمان وجودها لان المعاوضات لا تحتمل الاضافة كالبيع
والنكاح الا انا تركناه بالاثر وهو قوله عم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه فالامر باعطاء الاجير حقه دليل على صحة
العقد وبقاء الصوم في النسيان فان الاكل ناسيا يوجب فساد الصوم بالقياس لان الشيء لا يبقى مع وجود ما ينافيه
الا انه متروك بالاثر وهو قوله صلعم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك واما بالاجماع كالاستصناع الصناعة حرفة
الصانع واستصنعه خاتما يتعدى الى مفعولين معناه طلب منه ان يصنعه والمراد هنا انه اذا كان فيه تعامل الناس
مثل ان يقول انسان لانسان اخط لي قميصا بكذا وتبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا فانه يجوز سواء سلم ثمنه
ام لا بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم للحال حقيقة وهو معدوم
وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعينه حقيقة او ثبوته في الذمة كالسلم واما بالضرورة كطهارة الحياض
والابار فان القياس يابى طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها بملاقاة النجاسة لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبير وكذا
الماء الداخل في الحوض الا انهم استحسنوا ترك العمل بالقياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس واما بالقياس
الخفي وذكروا انه اي للقياس قسمين الاول ما قوي اثره والثاني ما ظهر صحته بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي

يا ترى

خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس الجلي وخفي فساده اي اذا نظرنا اليه بادي النظر نرى صحته ثم اذا نتامل
حق التامل علم انه فاسد وذكروا للقياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته بان ينضم الى وجه
القياس معنى دقيق يورث قوة واستحسانه رجحانا على وجه الاستحسان فاقول اذ ذكر اي القسم الاول من الاستحسان
وهو ما قوي اثره لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا القسم الثاني من القياس الجلي وهو ما ظهر فساده وخفي
صحته راجح على ثاني ذلك اي على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فعلى هذا الصحة
يقارب الاثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس
ثم الصحيح ان معنى الرجحان هنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام يدل على الاولوية
حتى يجوز العمل بالمرجوح فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسور
سباع البهائم كالفهد والذيب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس فان المختار عند بعضهم ان لحم سباع البهائم
نجس لا يطهر بالتذكية الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يوكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما
يوكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه دهنا ماتت فيه فارة فجعل له حكم بين الطهارة والنجاسة الحقيقيتين كذا ذكر هنا
بان حرم اكله وينجس لعابه وجاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل نجاسة الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات
انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر فقيل الصحيح لفقدان
علة التنجيس في الفرع وهي المخالطة المذكورة طاهر استحسانا وهو قوي الاثر يقتضي طهارة سورها لانها تشرب
بمنقارها على سبيل الاخذ ثم الابتلاع وهو اي المنقار عظم طاهر لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سورها
كسور الادمي وسور ماكول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الالة الشاربة الا انه
يكره لان سباع الطير لا تحترز عن الميتة والنجاسة والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم
الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في الذكر في قوله وخر
راكعا اي سقط ساجدا فالخرور هو السقوط انما يكون في السجود لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى
بالركوع كسجود الصلوة فانه لا يتادى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتادى
بغيره فعلمنا بالصحة الباطنة الخفية في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا اي في التلاوة وانما الغرض ما يصلح
تواضعا مخالفة للمتكبرين وموافقة للمطيعين على قصد العبادة ولهذا يشترط فيها الطهارة واستقبال القبلة قال
المصنف واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان
ولا ادري خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان انتهى وذلك لانه لما كان عدم تادي المامور به بالاتيان
بغيره امرا جليا لا يحتاج الى زيادة تامل ~~ووجوه تادي المامور به بالاتيان بغيره امرا جليا لا يحتاج الى زيادة~~
ووجوه تادي المامور به بالاتيان بغيره امرا خفيا اشتبه على المصنف جعل الاول قياسا والثاني استحسانا
ولكن يمكن ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس في ما وجب بالتلاوة في الصلوة ان

هذا اي على النسبة الاول من القياس وهو ما ضعف

ان ينادى بالركوع كما ينادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل
بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية وهي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة وانما المقصود هو التواضع
الا ان المامور به هاهنا هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن
السجود وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر وهو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور به بغيره وفساد خفي
وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة متادية بالركوع
ساقط به كما يسقط الطهارة للصلوة فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا وكما اختلفا في ذراع
المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع وهذا قياس جلي
يسبق اليه الافهام وفي الاستحسان لا يتحالفان لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لان الذراع وصف لان
زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن وذا الاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف وهذا المعنى
اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا لكن علمنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف
هنا يوجب الاختلاف في الاصل ولما لم يكن دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار
التعارض بينهما في هذين الوجهين اورد الاقسام الممكنة عقلا فقال وبالتقسيم العقلي ينقسم الى اقسام كما يجي
شرح السهو وحله وعند التعارض بالاعتبار الاول يحصل اربعة اقسام اما ان يكون كل واحد منهما قوي الاثر او ضعيف
الاثر والقياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس لا يرجح الاستحسان في هذه الصور الاربع الا في صورة واحدة
وهو ان يكون الاستحسان قوي الاثر والقياس ضعيف الاثر اما في الصور الثلث الباقية فيتعين عدم ترجيح الاستحسان
ففي الاول والثالث القياس راجح لظهوره في الاول ولقوته في الثالث وفي الصورة الثانية اما ان يسقطا لضعفهما
او يعمل بالقياس لظهوره وتسمية الاستحسان في جميع هذه الاقسام انما يمكن باعتبار خفائه لان فخر الاسلام قال
انما سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا ثم اشار الى التعارض بالاعتبار الثاني يحصل اربعة اقسام
ايضا بقوله والى صحيح الظاهر والباطن والى فاسدهما والى صحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول هو صحيح
الظاهر والباطن يرجح على كل الاستحسان من الاقسام الاربعة لان القياس في جميع هذه الاقسام جلي بمعنى يسبق
الافهام اليه والاستحسان خفي بالنسبة اليه وثانيه وهو فاسدهما ساقط بالنسبة الى الكل بقي الاخيران من الاول وفاسد
الباطن وعكسه من الاستحسان فالتعارض بينهما اي بين هذين القسمين من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
وعكسه من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس والثاني لم يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان
فاسد الباطن من القياس مما ظهر فساده في بادي النظر لكن اذا تامل يتبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء
كان قياسا او استحسانا ولم يقع التعارض بينهما مع اتحاده اي اتحاد النوع يعني اتفاق القياس والاستحسان في
صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلاف في ذكر باختلاف النوع ان امكن التعارض فالقياس اولى
كما اذا تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او تعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن

فيا ساكذلك المال المصنف وانما قلنا ان امكن لانا نجد تعارض القياس الاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا
كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع
وصفا من الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باجراء
الصفتين في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن
ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع
يوجد ذلك الحكم ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع تعالى
وتقدس فعلم ان القياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع
بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع
بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكروا من حيث القوة والضعف فعند التحقيق
داخل في هذا التفصيل ايضا قال المصنف لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وكل من التقديرين لا يخلو انه
اذا توغل حق التامل يتبين صحته او يتبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه لا يخلو
عن احد هذه الاقسام قطعا وفيه نظر لانا لا نسلم ان قوي الاثر لا يخلو من احد هذه الاقسام لكن باعتبار آخر غير داخل فيها و
تداخل الاقسام ضروري فيما اذا اقسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال الاسم اما ثلاثي او رباعي
او خماسي وباعتبار آخر اما منصرف او غير منصرف وباعتبار آخر اما معرب او مبني والمستحسن بالقياس يتعدى الى
صورة اخرى كالظاهر من شان القياس التعدية لكن المجاز المعتبر بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر
في ساير التصرفات الا صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو الخفي اضيف التعدية
اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو ساير التصرفات غير يمين المنكر بهذه الكيفية وهي لم يتوجه على المتبايعين في قضية الصلوة
وبهذا البيان يندفع اعتراض من قال ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس وهاهنا صح تعديته المستحسن بالقياس
الخفي لان المستحسن بعض كالمستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة فانه لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن
القياس نظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وحده لانه لا يدعي
شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على ساير التصرفات واليمين عليهما قياسا خفيا لان البائع منكر
وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري منكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل واحد منهما
كما في ساير التصرفات فان اليمين يكون على المنكر فيتعدى التحالف الى الوارثين اي وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا
في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى
الاجارة اذا اختلف المؤجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل العقد يتحالفان لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة
يحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما بعد القبض فثبوته اي ثبوت التحالف بقوله صلعم
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى التحالف الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة

لانه غير معقول المعنى اذ البايع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص والمراد بالاقالة الماخوذ اولا العقد
لان الفسخ لا يرد الا ما ورد عليه العقد والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما ياتي في تخصيص العلة لان ترك
القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة
سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الالة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لدليل وهذا
معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل اقوى هو قياس خفي الاثر فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات
الواردة على العلل المؤثرة في دفعها اي الجواب عنها وهي ههنا ستة النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق
والممانعة والمعارضة منه اي من دفع العلل المؤثرة النقض هو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه اي
الجواب عنه باربع طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل
الذي لم يسل من راس الجرح فيمنع الخروج فيه لان الخروج هو الانتقال من مكان الى مكان ولم يوجد ذلك الا عند السيلان
بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج وكذا ملك بدل
المغصوب يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فنوقض بملك المدبر لان الحكم متخلف
في غصب المدبر لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك بدله اي بدل المغصوب اي لا يكون في
بدل المدبر بدل المغصوب فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الثابتة والثاني منع معنى العلة في صورة
النقض اي المعنى الذي صار العلة علة لاجله وهو اي هذا المعنى بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة
الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى اخر وهو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكما
غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي نحو مسح فلا
يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله اي
لاجل انه تطهير حكمي غير معقول ولا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح
كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه مقصود اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي
التثليث توكيد لذلك والثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكر والمراد
به فخر الاسلام له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك بدل المغصوب وحل
الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فانه اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان
فيضمن الجمل الصائل يعني انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه فنوقض بالمستحاضة
فان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض والمدبر فانه لا يكون ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب في المدبر
ومال الباغي فان العادل مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة
ينافي العصمة فاجاب فخر الاسلام في الصورتين الاوليين بالمانع اي انما تخلف الحكم فيهما بالمانع لكن هذا تخصيص
العلة ونحن لا نقول به فهذا منع من المصنف لفخر الاسلام والمانع في الاستحاضة العذر ودفع الحرج وفي

المدبر البطلان وعدم قابليته للمملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا
يلزمها الطهارة لصلوة اخرى وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب في المدبر الا انه لم يثبت الملك فيه للمانع
ولهذا لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته بخلاف الجمع بين قن وحر واجاب فخر الاسلام في الثالث
بانا لانهن حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم ينتف بحل الاتلاف بل انما انتفت
العصمة للبغي هذا كلام فخر الاسلام قال المصنف والضابط المنتزع في هذه الصورة وهي صورة ان الحكم المدعى و
جوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض مال الباغي ان المعلل
اذا ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة هنا لان الاصل في اموال المسلمين العصمة وليس في المتنازع وهو
الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف واثبت بالقياس على المخمصة ان هذا العارض لا يرفعه اي الحكم
الاصلي وهو العصمة كما في المخمصة فبقي العصمة في الجمل فيجب الضمان فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فان حل الاتلاف
رافع للعصمة في ماله فاجاب فخر الاسلام بان الرافع للعصمة في مال الباغي شيء اخر وهو البغي لا حل الاتلاف فهذا
بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء اخر فلا يكون ذلك من صورة الدفع بالحكم والظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه
اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه وايضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التاثير قال المصنف ويمكن
ان يتكلف في ان يصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا
الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي اذ حل الاتلاف العصمة وهو العلة ثابت فيه
وعدم منافاة العصمة وهو الحكم غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابت فيه بل عدم
المنافاة ثابت لان العصمة لم ينتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا
يوجب التلازم بينهما حتى يمنع مع وجود احدهما انتفاء الاخر بسبب من الاسباب ثم قال هذا غاية التكلف ومع
هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة
لعدم منافاة العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل هذا الفساد في الامثلة
اورد امثلة اخر في المتن فقال وانا اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء
فيجب الوضوء في غير السبيلين فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء فانه يوجد القيام الى الصلوة مع خروج
النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء فيمنع عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والرابع الدفع
بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور قد
يتاخر عن الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال نحو الدم خارج نجس فيجب الوضوء فنوقض بالاستحاضة
فانها خارج نجس ولا يجب الوضوء فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه اي فان الخارج النجس حدث ثمة
اي في السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا ويسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا
هنا اي في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عفوا عند الاستمرار كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك

مانع ح

لان الناقض يدعى امرين ثبوت الحكم العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما ثم اعلم انه ان تيسر الدفع اى دفع النقيض بهذه الطرق الاربعة فيها اى تم التعليل بها وان لم يتيسر فان لم يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم فقد بطل العلة لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد المانع فلا يبطل التعليل لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هذا الحكم لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة بمعنى ان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر ونحن لا نقول به اى بتخصيص العلة وان كان الاكثرون قائلين به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل عدم المانع جزا للعلة او شرطها فيكون انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها واليه ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف فعدم المانع عندهما جز للعلة او شرط لعليتها وعند الاكثرين شرط لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهما مستند الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا الخلاف فدليل القائلين في جواز التخصيص اى تخصيص العلة على القياس على الادلة اللفظية كالعام فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع بينهما كونهما من الادلة الشرعية او جمع بين الدليلين المتعارضين ولهم التاثيث بالاستحسانات فانه اى فان الثابت بها مخصوص عن القياس الجلي لان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان وهو المراد بتخصيص العلة ولان التخلف اى تخلف الحكم عن العلة قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع وثبوت الحكم والعلل قد ثبت انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان لاحد المحتملين كما في العلل العقلية فان الحكم يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب المتلطخ بالطلق المحلول وذكروا اى القائلون بتخصيص العلة جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر المقصود هو العلة والحكم الشرعيان لكن اضاف اليهما الحسيين لزيادة البيان والتوضيح او مانع من تمامها كما اذا حال الشي فلم يصب السهم وكبيع مال لا يملكه او مانع من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع وكخيار الشرط كما اذا باع بشرط ان يكون له او للمشتري الخيار الى ثلثة ايام فانه وجد السبب فيه وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك ودخوله على الملك اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب والحكم او مانع من تمامه كما اذا اندمل بعد الجرح والمداواة وكخيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا فيه من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية او مانع من لزومه اى لزوم الحكم كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن فان قلت كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على هذا التقدير جوابه ان المراد بالحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرئي فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه

الى القتل فاذا طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان مانعا من لزوم الحكم وكخيار العيب فانه جعل السبب والحكم بتمامه فيه لتمام الرضى لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي خيار لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز فالتخصيص ليس في الاولين لان التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع ولم يوجد العلة فيهما بل في الثلث الاخر فان التخصيص موجود فيها لوجود العلة ولذلك لم يقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة وذكر في التقويم اربعة موانع لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شي من اجزاء العلة فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع من التمام وكل منهما في العلة او في الحكم وزاد بعضهم خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولكن لا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف لخروج النجاسة للحدث ولنا الجواب عن الاحتجاج الاول وهو قوله القياس على الادلة اللفظية ان التخصيص في الالفاظ مجاز اى ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشي يوجب اختصاص الملزوم به والا لزم وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو محال فيختص المجاز بها اى بالالفاظ فلا يمكن تعدية التخصيص من الاصل وهو الادلة اللفظية الى الفرع وهو العلل ويمنع اتصاف العلة بالمجاز اذ ليس من شان العلة ان يتصف بالحقيقة والمجاز وفيه نظر لانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم المجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك واجاب عن الثاني وهو قوله ترك القياس الى اخره بقوله وترك القياس بدليل اقوى وهو الاستحسان لا يكون تخصيصا لانه اى لان القياس ليس بعلة حين ترك القياس بدليل اقوى لان من شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة ولان العلة ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذ علم وجود العلة في الفرع من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل تخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة مع ان هذا التقييد واجب لانهم لما اجمعوا على ذلك علم انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اى فعدم المانع اما ركنها اوجزئها او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة وفيه نظر لان غلبة الظن كافية في العلية سواء استلزم الحكم ام لا ويمنع الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل مع شرائطها ثم عدمها اى عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كما ان البيع المطلق وهو ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه هو المراد هنا لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الموجود في ضمن الجزئيات لانه صادق على البيع بالخيار علة للملك فاذا زيد الخيار عليه فقد عدم المطلق اذ لم يبق مطلقا فلم يكن مطلقا علة او يكون عدمها لنقصانه اى لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها كالخارج النجس مع عدم الجرح علة للانتقاض للوضوء وهذا اى عدم الجرح معدوم في المعذور فان فيه وجود الجرح فلا يكون علة كما في المستحاضة

ومنه اى ومن دفع العلل المؤثرة فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه العلة كما يقال التيمم مسح

فيسن فيه التثليث كالاستنجاء بالحجر فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا
انما يسمع قبل ثبوت العلة والا امتنع من الشارع اعتبار الوصف في النص ونقيضه ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا
لا يمكن فيه فساد الوضع وفيه نظر لان هذا مبني على ظهور التاثير ولا تاثير في نفس الامر وما ثبت فساد وضعه علم
عدم تاثيره شرعا وسياتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم ويسمى بعدم الانعكاس وهذا لا يقدح في العلية
لاحتمال وجوده بعلة اخرى فانه يجوز ان يثبت الحكم بعلل كثيرة كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان
نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة وانما يمتنع توارد علل مستقلة على معلول واحد بالشخص ومنه الفرق وهو
ان يبين في الاصل وصفا له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعى ان العلة هي
الوصف مع شيء آخر قالوا وهو فاسد لانه غصب منصب التعليل اذ السائل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية
شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا خلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير
مدعيا ابتداء وهذا نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في الصواب ولذلك هو مقبول
عند كثير ولانه اذا ثبت علية المشترك بين الاصل والفرع لا يضر الفارق ويلزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت
العلة فيه سواء وجد الفارق ام لم يوجد لان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي
علية الوصف المشترك لكن ان اثبت في الفرع مانعا لثبوت الحكم فيه يضر ويكون قادحا في العلة وكل كلام صحيح
في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل فهذا تعليم ينفع في المناظرات
وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق فلا يتمكن
الجدلي من رده كقول الشافعي في اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان بيع الراهن يبطله فيرد فان قلنا
بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق فانه لا يحتمله يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه وهو ان
حكم الاصل وهو بيع الراهن ان كان حكم الاصل هو البطلان فلا نم ذلك لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان حكم
الاصل التوقف ففي الفرع وهو العتق ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان
العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطأ فنقول ليس كالخطأ اذ لا قدرة فيه
اي في الخطأ على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يوجب مع قصور وهو الخطأ فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي
فيورده على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطأ شرع المال خلفا عن القود يعني ان المال شرع خلفا عن القود لان
الاصل وجوب القود لكن لم يجب القود لما قلنا من قصد الجناية بالخطأ لا يوجب المثل الكامل فيوجب المال خلفه
وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي مزاحمته اياه اي مزاحمة المال القود فان ايجاب المال في العمد بان يكون الوارث
مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلفية في الاصل وهو الخطأ
ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد مزاحمة المال له ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع
السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه فهي اما في نفس الحجة بان يقول لا نسلم ان ما ذكرتم من الوصف

الجامع

الجامع علة او صالح للعلية ولا بد للجامع من ظن العلية والا ادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيتخصص
القياس ضابطا والمناظرة عبثا فاضبح في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه للاختلاف في قبولها في نفس الحجة
ولهذا قال لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون هذا اي الوصف الذي
ذكر وان كان صالحا للعلية بل يكون علة كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقول لانم ان العلة في
الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل العلة جهالة المستحق انه السيد او الوارث واما في وجودها في الاصل او في الفرع
كما مر واما في شروط التعليل واوصاف العلة ككونها مؤثرة ومنه المعارضة وقوله واعلم ان المعترض اشارة الى تقسيم
الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا الى تقسيم وفيه تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة
لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن دليله اثباته بدليله ولا اثبات
يكون بصحة مقدماته ليصلح شاهدا وبسلامته عن المعارض لنفاذ شهادته فيترتب الحكم عليه والدفع يكون اصلا فهدم
شهادة الدليل يكون بفساد شهادته بالمعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود
الاعتراض من قبيل المنع والقلب والقول بالموجب من قبيل المعارضة اما ان يبطل المعترض دليل المعلل ويسمى مناقضة
اي منع مقدمة بعينها من مقدمات دليله سواء كان مع ذكر سند او بدونه او ان منع مقدمة لا بعينها يسمى نقضا يعني انه لو صح
الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم في شيء من الصور قال المصنف فالمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا
ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة لكن عند اهل المنطق المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان
مع السند او بدونه وعند الاصولي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة الى امتناع عن تسليم بعض المقدمات من
غير تعيين وتخلف الحكم بعلية السند له او يسلمه اي المعترض الدليل لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة فيقول
ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول ولكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله ويجري
في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته الاولى يسمى معارضة في الحكم وفي الثانية يسمى معارضة في المقدمة
كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هو الوصف الفلاني فالمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان
هذا الوصف ليس بعلة اما الاولى وهي المعارضة في الحكم فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه يفيد تقريرا
وتفسيرا لا تبديلا وتغييرا وهو معارضة فيها مناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة
فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين وانما يجوز الجمع بينهما مع ان في المعارضة تسليم
دليل الخصم وفي المناقضة انكاره لانه يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان دل
دليل المعترض على نقيض الحكم بعينه فقلب ماخوذ من قلب البطن ظهرا ويسمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا
له بعدما كان شاهدا عليه كقوله صوم رمضان صوم فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضاء فيقول المعترض
صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعيينه كالقضاء لكن هنا اي في صوم رمضان تعين قبل الشروع في الصوم
بتعيين الله وفي القضاء تعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح الراس فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول

المعترض مسح الراس ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه
واذا دل دليل المعترض على حكم آخر لا على نقيض الحكم يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا ماخوذ من عكست الشيء رددته
الى ورائه على طريقه الاول كقوله في صلوة النفل عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فان كل عبادة
يجب بالشروع لا بد ان يجب المضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فان كل عبادة يجب بالشروع لا بد ان يجب المضي فيها
اذا فسدت لا يجب المضي فيها ولا يجب بالشروع فيقول لما كان كذلك اي يلزم ان كل عبادة اذا فسدت الى الحل وهذا يشعر
بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر للزم الشروع مع النذر لا ينفصل لعدمها عن الآخر
لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة
عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم وهو عدم
وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا وفيه نظر لانه لا دليل هنا على انه لو كان عدم وجوب
المضي علة في الفاسد لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة
كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها لنقيض الحكم بعينه فجوابه هذا على تقدير
الظن بحصول التاثير ولا على تاثير في نفس الامر وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس كذلك
فالمنافاة انما يكون بين التاثير في نفس الامر وبين تمام المعارضة على القطع ولا فائدة بذكر والاول اي القلب اقوى
من هذا اي من العكس لانه اي لان المعترض جاء بحكم آخر وبحكم غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه وليس
بصدد بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكمه وجاء المعترض ايضا بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل
لشمول الوجود وشمول العدم واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل ولانه اي لان الاستواء مختلف في
الصورتين ومن شرط القياس اثبات حكم الاصل في الفرع ففي الوضوء الذي هو الاصل الاستواء بطريق شمول العدم
اي عدم الوجوب بالنذر والشروع وفي الفرع وهو صلوة النفل الاستواء بطريق شمول الوجود اي الوجوب بالنذر و
الشروع معا واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهو ان المعترض اما ان
يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او يثبت حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فيقول المعترض مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف وهذا اي الوجه الذي ذكره قوله المسح ركن في الوضوء
اقوى الوجوه الثلثة للمعارضة المشار اليها هنا لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وهو اثبات
نقيض حكم المعلل بعينه وكقولنا في المعارضة الخالصة التي يثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما في الصغيرة التي لا اب
لها صغيرة فينكح كالتي لها اب لعلة الصغر فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخ كالمال فانه لا ولاية للاخ
على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة
خالصة بل قلنا فالمعلل اثبت مطلق الولاية فلم ينف المعترض مطلق الولاية بل ولاية بعينها وهي ولاية الاخ
لكن اذا انتفت هي ينتفي سائرها بالاجماع من جهة ان الاقرب القرابات بعد الولاد فهو ولاية يستظهر من نفي

ولاية الاخ ولاية العم وغيره وكالتي نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الزوج الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب
فراش صحيح فيقال الزوج الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض
وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن ثبوته من الثاني نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة
فالسبيل الترجيح فان الاول صاحب فراش صحيح وهو اي كونه صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني
حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش يوجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار
من شبهته وفيه نظر لان في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه واما الثانية وهي المعارضة في علة الحكم فمنها
ما فيه معنى المناقضة وهي ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا من قلبت الاناء جعلت اعلاه
اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلها بمنزلة جعل الكوز منكوسا بخلاف القلب
بالمعنى الاول فانه ماخوذ من قلب البطن ظهرا كقلب الجواب وكذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على
نفي عليته ما ادعاه المعلل علة والا فهو مما نعته مع السند وليس هذا معارضة في الحكم باعتبار ان المعترض عارض
عارض تعليل المستدل بتعليل آخر ويلزم منه بطلان تعليله فيلزم بطلان حكمه المترتب عليه لان بطلان التعليل
لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ثبوته بعلة اخرى وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه لا يمكن جعل الوصف معلولا
والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب
فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها
اغلظ وهو الرجم لان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الركعتين الاوليين فكانت
القراءة فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فيقول المعترض المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فجعل
المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب والمعترض قلب وجعل رجم الثيب علة لجلد البكر ويقول المعترض انما تكرر
الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا الايراد بالمخلص الجواب عن هذا
القلب وانما يريد الاحتراز ان لا يذكر الحكمين على سبيل التعليل اي تعليل احدهما بالآخر بل يستدل بوجود احدهما
على وجود الآخر ولا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الخشبة قد مستها
النار لانها محترقة وهذا المخلص انما يمكن اذا ثبت المساواة بينهما بمعنى ان يكون وجود كل منهما مستلزما لوجود الآخر
ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع بخلاف الرجم والجلد وليس المراد بالمساواة المساواة من كل وجه اذ لا يتصور
ذلك وانما المراد بها المساواة في المعنى الذي بنى الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية نحو ما يلزم بالنذر
يلزم بالشروع واذا صح الشروع كالحج فيجب الصلوة والصوم تطوعا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله فقالوا الحج انما يلزم
بالنذر لانه يلزم بالشروع فيقول المعترض الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي
بينهما بل بالشروع اولى لانه لما ثبت رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة وهو
الشروع اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اختيار الثيب الصغيرة

وفيه خلاف الشافعي فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فيقول الولاية شرعت للحاجة الى
التصرف والنفس والمال والبكر والثيب فيه سواء فلا يقول الولاية في المال علة للولاية في النفس بل يقول
كلتاهما شرعتا للحاجة فيكونان متساويين فاذا ثبت احدهما ثبت الاخرى فان قلت الحاجة الى التصرف في المال
متحققة لئلا ياكله الصدقة بخلاف النفس فانها يحتاج الى ما بعد البلوغ فلا مساواة بينهما فجوابه بانه قد يكون
بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا وهذه المساواة غير ثابتة
في المسئلتين الاوليين وهما مسئلة رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد
ليسا بسواء في انفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شرطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر
فلا يمكن الاستدلال بوجوب احدهما على وجوب الاخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسواء
في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وكذا الجهر ساقطة فيه واليه اشار بقوله على ما ذكروا
فلا يمكن للشافعي التخلص عن هذا القلب ويمكن لنا التخلص عنه في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة
ومنها خالصة ليس فيها معنى المناقضة فان اقام المعترض الدليل على نفي عليه ما اثبته المعلل فمقبولة وان
اثبت عليه وصف المعلل وظهر تاثيره لكنه ما ثبت قطعا بل ظنا فيجوز ان يكون بيان عليه وصف اخر موجبا
لزوال الظن بعليته وصف المعلل وان اقام الدليل على عليه شيء اخر فان كانت العلة قاصرة لا يقبل عندنا لان
التعليل لا يكون الا للتعدية عندنا وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون متقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي لان لم يحصل مقصود
المعترض ابطال عليه الوصف المعلل فاذا بين عليه وصف اخر يحتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون
كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال وكذا ان كانت العلة متعدية الى مجمع عليه لا يقبل كما نقول هنا بان
العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا قايل له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة وهي لا يقبل
ذلك لان الحكم قد ثبت بعلل شتى وفيه نظر لان وصف المعلل يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض
المعترض اعني القدح في عليه وصف المعلل وان تعدى الشيء الاخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف
فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع بين المعلل والمعترض على ان العلة احدهما فقط لانه لو استقل كل منهما بالعلية
لما وقع خلاف في الفرع المختلف فيه فاذا ثبت احدهما انتفى الاخر بناء على ان العلة واحد لا غير وليس المراد انه يبطل
عليه وصف المعلل وتاثيره فانتفاؤه بثبوت عليه وصف المعلل ليس اولى من العكس وانما المراد انه لا يصح الحكم
بعلية احدهما ما لم يترجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح بخلاف ما اذا تعدى الى فرع
مجمع عليه فانه يجوز ان لا يلتزم المعلل عليه وصف المعترض ايضا فلا يبطل العلة لا عند الفقهاء فان قيل
هذه المعارضة لا تقبل عندهم لانه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد الاخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين
وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الاخر وفيه نظر لان عدم تاثير احدهما في الاخر بناء على

فسادها عند الاخر اذ كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما يثبت عليته بالظن ولم يبق الظن
بالعلية ما لم يترجح
فصل في دفع العلل الطردية وهي التي يثبت عليتها بمجرد الدوران وجودا فقط
او وجودا وعدما والمراد بها ما ليست مؤثرة ليعم المناسب والملايم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وهو اي
الدفع اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام اي التزام المعترض ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في
الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما بدليله على وجه لا يلزمه تسليم الحكم المتنازع فيه
وهو اي القول بالموجب يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف
ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه واراد بالتثليث
اصابة الماء محل الفرض بثلث مرات فيقول المعترض يسن التثليث واراد بالتثليث جعله ثلثه امثال الفرض
عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وهو اي البعض اما ربع او اقل والربع فالاستيعاب تثليث
وزيادة ولئن غيّر وقال يسن تكميله بثلث مرات يمنع ذلك في الاصل اي لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل المسنون
في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن
تكميله الا بالتكرار لان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض وههنا اي في مسح الراس المحل وهو الراس متسع يمكن
التكميل بدون التكرار فحمله على التكرار مما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع زيادة تحقيق وتوضيح لكن المسنون
هو التكميل بالاطالة دون التكرار فالاعتراض على التقدير الاول اي على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثه امثال
الفرض قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة فالحاصل ان يقول
ان اردتم بالتثليث جعله ثلثه امثال الفرض فنحن قايلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث
التكرار ثلث مرات نمنع هذا في الاصل وكقوله صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فيسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين
لان التعيين اعم من ان يكون بقصد الصايم او بتعيين الشارع وكقوله المرفق لا يدخل تحت الغسل لان الغاية لا تدخل
تحت المغيا فقلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا يدخل تحت الثاني الممانعة وهي اما في الوصف بان يمنع الوصف الذي
يدعي المعلل عليته في الاصل او في الفرع او يمنع ثبوت الحكم في الاصل او يمنع صلاحية الوصف للحكم او يمنع نسبة الحكم
الى الوصف وقد ذكر هذه الاقسام كقوله في مسئلة الاكل والشرب كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب
بالاكل كحد الزنا فانه عقوبة متعلقة بالجماع فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر على وجه يكون جناية كاملة
فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع
صدقه على كفارة الصوم وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة
بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة في الوصف او بالذات بحسب الاجزاء فغير جائز لجواز الجيد بالرديء هذا دليل
على جواز المجازفة بالوصف والجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء
فان بيع القفيز بالقفيز جائز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اراد بها المجازفة بحسب المعيار مخصص

المعارضة المعترض

مما يدخل فيه اي في المعيار وح لانهم ثبوتها اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانه لا يدخل الكيل والمعيار واما الممانعة
في الحكم وهي ان يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل كما في هذه المسئلة اي مسئلة
التفاحة بالتفاحتين ان اراد عينت حرمة تنتهي بالمساواة لانهم امكانها في الفرع لما ذكرنا الآن وهذا اشارة
الى المنع الاول وان اراد عينها غير متناهية بالمساواة لانه في الصبرة فانها اخا كيلا ولم يفصل احدهما
على الآخر عاد العقد الى الجواز وليس المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه لان شرط القياس
تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة وهو المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع
وهذا اشارة الى المنع الثاني وليس المراد منع الحكم في الفرع حتى يلزم ان يكون منعا للمدلول عن غير قدح في
الدليل فلا يكون موجها وانما المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون لشرط من شرائط القياس اذ من
شرط القياس امكان ثبوت الحكم في الفرع وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول
المعترض ابعد التعيين اي ادعاء ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته فلانم ذلك في الاصل
وهو القضاء فانه انما يصير متعينا بالشروع او قبله فلانم ذلك في الفرع وهو صوم رمضان لان تعيين النية
قبل صيرورته متعينا ممتنع فيه لانه متعين بتعيين الشارع فلا يكون صحته متوقفة على تعيين النية قبل
صيرورته متعينا لانه ح يكون صحة صوم رمضان ممتنعة واما الممانعة في صلاح الوصف للحكم فان الطرح
باطل عندنا كما مر واما الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية
كابن العم فلانم ان العلة اي علة عدم العتق في الاصل اي في ابن العم هذا اي عدم البعضية فان عدم البعضية
لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل العلة عدم القرابة المحرمية وكقوله لا يثبت النكاح
بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلانم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع استدل
بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى
الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وهو فوق المناقضة
اذ يمكن الاحتراز عنها اي عن المناقضة بتغيير الكلام ادنى تغيير بمعنى ان سياق الكلام بحيث لا يصح ان
يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق
كما يجيء ان شاء الله تعالى في مسئلة الوضوء والتيمم اما هو اي فساد الوضع فمبطل للعلية اصلا وبالكلية فهو بمنزلة
فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام كتعليلهم لايجاب
الفرقة باسلام احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعي رح بانت في الحال وبعد الدخول
بانت بمضي ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي
له فان ابى يفرق بينهما في الحال سواء دخل او لم يدخل وكتعليله لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما انما عدل عن
الباء في قوله باسلام الى لفظ مع لان الشافعي رح لا يقول ان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول الارتداد

لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة فانه اذا ارتد احدهما قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد
ثلثة اقراء عند الشافعي رح فيجعل الردة علة لابقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا يبينها في الحال
سواء قبل الدخول او بعده وهكذا قال المصنف ثم نقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله
فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا يصلح عفوا لكن لا شك انه لا تعليل ح ولا فساد وضع غايته انه
لو قيل ان النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون منافية للنكاح ولابقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالا
على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس فيه بيان ان الخصم قد رتب على
العلة نقيض ما يقتضيه وكقولهم اذا اطلق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل عند الشافعي رح لان مطلق
النية في العبادة التي يتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد
فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل لم يقل به احد ولكن ليس فيه مع فساد الوضع بمعنى ترتب على العلة
نقيض ما يقتضيه اللهم الا ان يقال ان بعضهم ذكروا ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة
والثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به ولا شك ان هذا المثال والمثال الذي قبله من النوع الاول
وكقوله المطعوم شيء ذو خطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه فيشترط لتملكه شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له
الشهود ويتعلق بالمطعوم قوام النفس وبقاء الشخص كما يتعلق بالنكاح بقاء النوع فيقال ما كان الحاجة اليه
اكثر جعله الله تعالى اوسع فالخطر بالمعنى المذكور بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان
طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر واوسع لكون الحاجة اليها اكثر ففي ترتيب اشتراط في المطعوم بكون المطعوم
على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير الرابع المناقضة وهي تلجئ اهل الطرد
الى العلة المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث عن البدن والثوب
فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على
اعضاء المتوضي نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وانما علينا امر مقدر اعتبره الشرع مانعا لصحة الصلوة
عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه تطهير حقيقي
لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم
الشرع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقية حتى يزيلها الماء كما يزيل الحقيقية لان الماء مطهر بطبعه وقد
خلق الله للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو لكن اي فالنجاسة
غير معقولة بمعنى ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان ينجس البدن او الوجه بخروج النجاسة
من السبيلين ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بادراك شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده والمعتبر
في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على الشرع
فعلى هذا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث واما قول صاحب

الهداية ان ناثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول فمعناه ان صاحب الشرع لما حكم بزوال الطهارة عن
البدن عند خروجها عن السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض
لا وقوف للعقل على سببه ولا يلزم من قول صاحب الهداية قياس المايعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها
عليه في دفع الخبث بناء على ان الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في دفع الخبث بناء على ان المانع وهو عدم معقولية
النص هنا مفقود على قوله لانه انما يصح القياس في المايعات على الماء في دفع الخبث باعتبار انها مزيلة فالعلة
للنجاسة كالماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لكن تطهيرها بالماء معقول لما بينا بخلاف
التراب لانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية فلا تحتاج الى النية في ذلك فان قلت الوضوء قربة
اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله صلعم الوضوء على الوضوء
نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصدا للتقرب الى الله وتمييزا للعبادة عن
العادة فجوابه ليس صغراه كلية حتى يكون نتيجة كلية وهي كل وضوء يحتاج الى النية واشار اليه بقوله بل يحتاج
الوضوء الى النية في صيرورته قربة والصلوة تستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سابرشرايط الصلوة
فانها لا يتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين
يدي الرب والوضوء وان كان مامورا به للصلوة لقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية وكل مامور به قربة وعبادة
لكن صحة الصلوة لا يتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمامور به و
بغيره لان الماء مطهر بالطبع فان قلت انكم قلتم ان الغسل تطهير غير معقول فلا يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب
عنه بقوله واما المسح فملحق بالغسل تيسيرا وظيفة الراس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون
خلفا عن الغسل فاعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية فان قيل غسل الاعضاء الاربعة دخل فيها مسح الراس
على طريقة التغليب غير معقول فكيف يكون تطهيرا بالماء معقولا كما قال وذلك لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني
الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها وتطهيرها بغسل بعض الاعضاء اقل البدن وخصوصا غير مخرج النجاسة
الحقيقية ليست بمعقوله فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم قلنا لما اتصف البدن بها اي بالنجاسة بحكم
الشرع ووجب غسله جميع البدن لان الشرع حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض
فوجب غسل جميع الاعضاء لكن سقط البعض دفعا للحرج اقتصر على غسل الاطراف التي هي امهات الاعضاء و
بمنزلة حدودها ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال فلا يكون
غسل الاعضاء الاربعة غير معقول بل معقول فلا يجب النية في المعتاد دفعا للحرج وافرا على الاصل في غير المعتاد
كالمني والحيض فانه قليل الوقوع بالنسبة الى البول والغائط فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا
يكتفى بالبعض وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام طويناها
مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود الفائدة فان مقصود الاصولي ليس معه فروع الاحكام ويكفي في توضيح

المقصود ايراد امثال او مثالين فصل في الانتقال اي انتقال القايس في قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل
اليه ان كان في غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول
او لا ثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول اذ لو لم يحتج اليه لكان حشوا في الكلام خارجا عن المقصود او ينتقل الى
حكم كذلك اي يحتاج اليه الحكم الاول فيثبت بالعلة الاولى اي لا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا
في العلة والحكم جميعا فصارت الاقسام منحصرة في اربعة الانتقال الى علة اخرى لاثبات علة القياس للانتقال
الى علة اخرى لاثبات حكم القياس الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الانتقال الى حكم يحتاج
اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس فالاول صحيح وكذا الثاني صحيح عند البعض لقصة الخليل عليه حيث قال
فان الله ياتي بالشمس من المغرب ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان فان الانتقال من علة الى علة لاثبات
حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق القياس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق لا عند البعض
فانه غير صحيح عنده لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد ذلك انقطاعا في عرف النظار وادابهم في البحث لئلا يطول
الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والغرض اظهار الصواب ولا يحصل ح وفيه نظر لانه لما كان الغرض اظهار الصواب
لزم جواز الانتقال لان الغرض ظهور الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل آخر لا الى نهاية ثم اجاب
عن تمسك البعض بقصة الخليل عليه بقوله واما قصة الخليل عليه فان الحجة الاولى وهو قوله عليه ربي الذي يحيي ويميت
كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس
باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا فالخليل عليه لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل
الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا فحكم كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر فانه غير صحيح
اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في
جواز الانتقال كما في قصة الخليل عليه والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة
كالبيع بالخيار والاجارة فانه اذا باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية
الكفارة فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد الصرف الى الكفارة بل يمنع نقصان الرق الصرف الى الكفارة عندي فنقول
ثمن الرق لم ينتقص ونثبت نحن هذا اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا
في الرق ولو لم نثبته اي عدم نقصان الرق بالعلة الاولى فهو نظير الرابع من الانتقالات كما يقول احتماله الفسخ دليل
على ان الرق لم ينتقص وكلاهما صحيحان والرابع احسن لان العلة الاولى ههنا يكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج شيء
آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه او الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل فصل في الحجج الفاسدة وهذا غير المتمسكات
الفاسدة التي يتمسك فيها بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسد غير صالحة للتمسك الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان
في الزمان الاول ولم يظن عدمه حجة الشافعي رح في كل شيء سواء كان نفيا او اثباتا ثبت وجوده اي تحققه بدليل شرعي
ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا الاستصحاب حجة للدفع بان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى

عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود لا للاثبات له اي للشافعي في ان بقاء الشرايع بالاستصحاب
فلو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام
الى زمان نبينا محمد صلعم وببقاء شريعة نبينا صلعم ابدا ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس
يحكم بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي يحكم بالملكية له مع وقوع الشك في طريان المضاد فانه حجة للاجماع
على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع كما ذكرنا الآن ولنا الدليل على ان الاستصحاب لا يكون حجة للاثبات
لان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر لان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد
الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره وفيه نظر لانه لو اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا
نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الظهور في محل النزاع غير مسموع وايضا انه لا يدعي ان موجب الحكم
يدل على البقاء بل الدلالة على البقاء سبق الوجود مع ظن المنافي بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع واجاب
عن تمسكه الاول بقوله فبقاء الشرايع بعد وفاته صلعم ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته صلعم بالاحاديث
الدالة على انه لا نسخ لها فان قلت هذا انما يصح فيما بعد وفاته صلعم واما الدليل على عدم بقاء الحكم وعدم انتساخه
في حيوته فهو الاستصحاب لا غير فاجاب عنه بقوله وفي حيوته فقد مر جوابه في النسخ من ان النص يدل على
شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلعم للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا
لوجوب التبليغ والتبيين عليه واجاب عن الثاني بقوله والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى
زمان ظهور مناقض لجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستندة
الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور الناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل على ما هو قضية
الاستصحاب فيكون البقاء للدليل كما بينا الآن وكلا منافيها لا دليل على البقاء وفيه نظر لان كلام الخصم ليس في
ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما البحث والكلام في ان سبق الوجود مع عدم المنافي هل هو دليل على البقاء
كحيوة المفقود فيرث المفقود عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به اي بالاستصحاب
ولا يورث المفقود لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به عدم الارث به والصلح على الانكار اي مع
انكار المدعى عليه لا يصح عنده فيجعل برائة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي بمنزلة اليمين فلا يصح الصلح كما لا يصح
بعد اليمين وليس هذه حجة لدفع حق المدعي حتى يكون مسموعا بالاتفاق وانما هو لالزام المدعي واثبات برائة المدعى
عليه وعندنا يصح الصلح لما قلنا ان الاستصحاب لا يكون حجة للاثبات فلا يكون برائة الذمة حجة على المدعي
فيصح الصلح ويجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار
المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها
لا عنده فانه لا يجب البينة عليه واذا قال لعبده ان لم يدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا
فالقول قول المولى عندنا لان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق

على المولى ومنها اي من العلل الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكر المصنف في شهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال
كالحد وفي الاخ من ان الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب
الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم لعدم العتق فانه يمكن الوجود
بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط فح يلزم من عدمها عدم الحكم كقول محمد رح في ولد المغصوبة انه
غير مضمون لانه لم يغصب الولد اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان هنا هو الغصب
لا غير واذا ثبت ان العلة واحدة بالاجماع او النص فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع هكذا قال
المصنف ولكن لا قايل بان التعليل بالنفي من جملة الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو
تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر رح ان غسل المرافق
ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل تحت حكم المغيا ومالا يدخل فلا يدخل غسل المرافق تحت حكم مغياه بالشك
فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان الغاية من اي القسمين فهو ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة براسها نعم لو ضم معه
ان الاصل عدم فيتمسك بالاستصحاب في الدفع فينبغي ان يسمع باب المعارضة والترجيح هو في
اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي لاحد المتعارضين على الاخر اذا ورد دليلان
ظنيان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل والمراد احترازا عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها في
زمان والمراد احترازا عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض ولا بد فيه من الامور التي لا
يتحقق التناقض الا بها كالمكان والشرط والكلية والجزئية وغيرها الا انه اراد بقوله ما يقتضيه الاخر اي بعينه
بحيث يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي وح لا يحتاج الى ذكر المحل والزمان الا انه ذكرهما زيادة توضيح
وتنصيص على ما هو الاصل في باب التناقض فان تساويا في القوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع كخبر الواحد
الذي يرويه عدل فقيه وخبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه فبينهما معارضة والقوة المذكورة في الصورة الثانية
رجحان وان كان احدهما اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا لعدم التعارض فلا يقال النص راجح على القياس فهذه
ثلث صور ففي الصورة الاولى معارضة وهذا جابر اذ المانع من ذلك والحكم ح التوقف وفي الثانية معارضة و
ترجيح وفي الثالثة لا معارضة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على التماثل وفي الصورة الثانية ما هو من
معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا فلا بد من قيام التماثل ثم ثبوت الزيادة بما هو
بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يتقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا
في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة يتقوم به اصلا
ويسمى زيادة حبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تتقوم بها عادة وقوله من قوله صلعم متعلق بقوله رجحانا على
ما بينا ذكر قبيل هذا للوزان حين اشترى سراويلا بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن
والمراد من قوله ارجح التفضل القليل يقال رجح يرجح رجحانا اي مال وارجحت لفلان ورجحت اذا اعطيته

راجحا اي زائدا عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة ليلا
يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك الفضل القليل عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل لكن
جعله بمنزلة الجودة كما ذكرنا اولى من جعله في حكم المعدوم كما ذكره المصنف لانه اولى بتحقيق معنى كونه تابعا والعمل
بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين الاخيرتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف تابع وفيما اذا كان
احدهما بغير تابع لكون الاخر في حكم المعدوم بالنسبة الى الاقوى واذا تساويا وبالقوة سواء كان تساويا عددا
كالتعارض بين اية واية اولا كالتعارض بين اية وايتين او سنة او سنتين او قياس فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين
اذلا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة فلا يترك الدليل الواحد بالدليلين ففي معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة
يحمل ذلك التعارض اي صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما ما يقتضيه الاخر على نسخ احدهما الاخر
اذلا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل والشارع تعالى وتقدس منزه عن ذلك فحقيقة التعارض غير متحققة
لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع تعالى منزه عن تنزيله دليلين متنافيين في زمان واحد
فان علم التاريخ جوابه محذوف وهو يكون المتاخر ناسخا والا يعلم التاريخ يطلب المخلص اي يدفع المعارضة ويجمع
بينهما ما امكن باعتبار المخلص من الحكم او المحل او الزمان ويسمى ذلك عملا بالشبهين فان تيسر شيء من ذلك فيها
والا يتيسر ذلك يترك العمل بالدليلين ويصار من الكتاب الى السنة ومنها اي من السنة الى القياس واقوال
الصحابة ان امكن ذكرهما في مرتبة واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحري وعند من اوجب تقليد الصحابي يجب
المصير اليه اولا ثم الى القياس قال فخر الاسلام في شرح التقويم لم يوجد التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال
الصحابة ولم يوجد بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياسين وبين قولي الصحابي وفي كلامه اشارة الى ان
النسخ لا يجري بين قياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر ولا يقع التعارض بين اجماع ودليل اخر قطعي من
نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع يخالف القطعي والا يمكن يجب تقرير الاصول والحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين
مثال المصير الى السنة عند تعارض الايتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا
له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله صلعم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس
عند تعارض السنتين ما روى النعمان ابن بشير ان النبي صلعم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما
روت عايشة رض انه صلعم صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فصرنا الى القياس فان قلت قد
صرحوا كما عرفت انه لا عبرة بكثرة الادلة وانما العبرة بقوتها حتى لو كان في جانب اية وفي جانب ايتان وفي جانب
حديث وفي جانب حديثان لا يترك الاية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى
القياس اذلا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الاية والسنة على الايتين فيما اذا كان الحديث موافقا للاية الواحدة
وكذا يلزم من هذا ترجيح السنة والقياس على الحديثين وذلك في غاية البعد قلت ذلك لو كان باعتبار تقوي الاية بالسنة
او تقوي السنة بالقياس وهذا تقوي الدليل بما هو دونه وتقويه بما هو مثله اولى ولو كان ذلك باعتبار تساقط

مخلص

المتعارضين

المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز ان يقال بتساقط الايتين ووقوع
العمل بالاية سالمة عن المعارض وكذا في السنة فجوابه ان يقال الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه
بخلاف المماثل او يقول القياس يعتبر موخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع
بالمتاخر كما في سؤر الحمار عند تعارض الاثار روي عن ابن عمر رضي الله عنه انه نجس وعن ابن عباس رضه انه طاهر
وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله لما روي انس رضه ان النبي صلعم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس
وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس الا انه لم ينجس الماء لما فيه من البلوى
لان الحمار يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني لكن الحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره
لانها تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا
فلما تعارض الادلة بقي الماء طاهرا على ما كان لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي كان محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء و
لا حدث المتوضي وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون
هذا اهدارا للاصل الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول وان لم يكن من ادنى اصول عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء
الطهورية في الماء والحدث في المتوضي ومثال التعارض في الكتاب والسنة اما بين ايتين او قراءتين في اية واحدة كقراءتي
الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الارجل والثانية غسلها على ما هو المذهب
والمطابقين ادلة على ما ذهبت اليه لكن الاولى ان يقول انه معطوف على قوله برؤسكم الا ان المراد بالمسح في الارجل هو
الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لا يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كقوله اطبخوا لي جبة و
قميصا وفايدته التحذير عن الاسراف كما نهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها او سنتين او اية وسنة
مشهورة او متواترة والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان فانه اعتبر في التعارض الاتحاد في هذه الاشياء
فالمخلص بان يدفع الاتحاد اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فاما ان يوزع الحكم بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين
وبعضها منفيا بالاخر كقسمة المدعى بين المدعيين بحجتيهما او بان يحمل على تغاير الحكم بان يتبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين
لما انتفى بالاخر كقوله تعالى لا يؤاخذكم باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع اخر لا يؤاخذكم باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية اللغو في الاية الاولى ضد كسب القلب اي السهو
بدليل اقترانه به اي بكسب القلب وهو القصد واللغو في الاية الثانية ضد العقد بدليل اقترانه به فيها والعقد قول يكون
له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فاللغو في الاية الثانية يشمل الغموس اذ هو
اي اللغو ما يخلو عن الفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى
واذا سمعوا اللغو وجب عدم المواخذة اي الاية الثانية يقتضي عدم المواخذة في الغموس والاية يقتضي المواخذة في
الغموس لان الغموس من كسب القلب والمواخذة على كسب القلب ثابتة فوقع التعارض في الغموس فجمعنا بينهما بان المواخذة
في الاية الاولى المواخذة في الاخرة على الغموس بدليل اقترانه بكسب القلب والمراد من المواخذة في الاية الثانية هي المواخذة

بدو
غسلها
الله
الله
الاولى

في الدنيا اي بالكفارة اي لا يواخذكم الله بالكفارة باللغو ويواخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة فقال فكفارته اطعام
عشرة مساكين وهذا تنبيه على طريق دفع المواخذة في الاخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المعقودة فطريق دفعه وستره
اطعام عشرة مساكين ولما تغايرت المواخذتان اندفع التعارض والشافعي رح يحمل المواخذة في الاية الاولى على
المواخذة في الاية الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاية الاولى حتى يكون اللغو نوعين اللغو المذكور في الاية
الاولى وهو السهو ولكون العقد شاملا للغموس ويصير معنى الايتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة
والغموس وذكر لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض قال المصنف ولكن ما قلنا اولى
من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي من غير ضرورة وذلك لان العقد ربط الشيء بالشيء
وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلامين بالاخر بخلاف عزم القلب فانه سبب العقد فيسمى
به مجازا هذا بيان كلامه وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الاية مجاز
ايضا على قوله ثم قال وايضا الدليل دال على ان المواخذة في الاية الاولى هي المواخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب
اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المواخذة الدنيوية وهو حض بجعلها على المواخذة الدنيوية في الايتين وفيه نظر لانا
نمنع ذلك في حقوق الله تعالى وقيل الاية على قول الشافعي رح تكرار الاية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة و
فيه نظر لان الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار واقول لا تعارض هنا الا تبين قال المصنف هذا وجه وقع في خاطري
واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب وهو السهو الخالي عن القصد وهو ظاهر في الاية الاولى بدليل اقترانه
بكسب القلب وكذا في الثانية لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم بالغموس الذي هو ادعى الربا بلا فع بل اللائق
ان يقال لا يواخذكم الله بالسهو كقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا والمواخذة في الصورتين في الاخرة لان الاخرة
دار الجزاء والمواخذة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة ستره بالكفارة
لان المراد المواخذة في الدنيا وهي الكفارة فالاية الثانية دلت على عدم المواخذة في اليمين السهو وعلى المواخذة في المنعقدة
وهي ساكتة عن الغموس فالاية الاولى اوجبت المواخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فاندفع التعارض
وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس وهذا الذي ذكر المصنف قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور
حيث قال نفي المواخذة عن اللغو في الاية الاولى واثبتها في المكسوبة الغموس والمراد بها الاثم ونفي المواخذة في الاية
الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المواخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المواخذة في المعقودة بالكفارة وفي
الغموس بالاثم وفي اللغو لا مواخذة اصلا لان المصنف حمل المواخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المواخذة انما
هي الاخرة واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف
فبالتخفيف يوجب الحل اي حل القربان بعد التطهر قبل الاغتسال المستفاد من الغاية وبالتشديد يوجب الحرمة قبل
الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل وانما لم يحمل على العكس اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة
الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال للتاكد

الطهارة واتفاق القراء على قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن لا يدل على ان الاطهار بمعنى قوله تعالى حتى يطهرن يغتسلن سواء
كان على قراءة التشديد ويكون حقيقة او على قراءة التخفيف ويكون مجازا من باب اطلاق الملزوم على اللازم لان من لوازم
الغسل عند الانقطاع لان تفعل يجيء بمعنى فعل نحو تكبر وتعظم في صفات الله تعالى واما الثالث وهو المخلص من قبل
الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول وكذا ان كان دلالة اي دلالة اختلاف الزمان
كنصين احدهما محرم والاخر مبيح يجعل المحرم ناسخا للمبيح لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه
ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس بان جعلنا المحرم متقدما على المبيح كان المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح
يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت هذا التكرار بالشك لان تكرار النسخ زيادة على نفس النسخ وفيه نظر لان الاباحة
الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعه نسخا وانما يكون نسخا لو ورد في الزمان المتقدم دليل شرعي دال على اباحة
جميع الاشياء فيلزم ح كون المحرم ناسخا ولكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا قال المصنف وعكس
اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمها او يبيحها فانه لا
يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذه
الاخبار تدل على ان الانسان ان انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه ورد المحرم
فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم تغييران واما
على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فاندفع الايراد وفيه نظر لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد
ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن
دليل اباحة جميع الاشياء لان المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل
اباحة الاشياء على دليل تحريم حكم الشيء المخصوص به وورود هذا الدليل متقدما على ورود المبيح والمحرم ليس بمسلم
ولقوله صلى الله عليه وسلم عطف على قوله لان قبل البعثة ما اجتمع الحلال والحرام الحديث وهو الا وقد غلب الحرام الحلال
اما اذا كان احدهما اي احد النصين مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان النفي لا يعرف
اي بالدليل بل يعرف بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح فانه لو جعل النافي اولى يلزم تكرار
النسخ لتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل
فانه يجعل التعديل اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس اولى من التاكيد وان احتمل الوجهان اي معرفة
النفي بالدليل ومعرفته بعدم دليل بل بناء على العدم الاصلي ينظر فيه اي في ذلك النفي فان تبين انه يعرف بالدليل يكون كالاثبات
وان تبين انه بناء على العدم الاصلي لا بدليل كان الاثبات اولى ثم ذكر نظير النفي الذي يعرف بالدليل بقوله كما روي انه
صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وما روي انه تزوجها وهو محرم فان اتفق اي وقع الاتفاق بيننا وبين الخصم والا فقد روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة
قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري على انه ان لم يكن في الحل الاصلي فيكون الخلاف في انه صلى الله عليه وسلم كان في الاحرام

او في الحل الذي بعد الاحرام والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فيكون كالاثبات فكلاهما سواء ومعنى انه
تزوجها في الاحرام لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فرجح بالراوي
والراوي انه مخصوص بابن عباس رض وهو تمسك الحنفيين على ان نكاح المحرم جائز ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه وهو ذاهب
انه تزوج وهو حلال ثم ذكر نظير النفي الذي لا يعرف بالدليل بقوله ونحو عتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت
وزوجها عبد ناف لان معناه ان رقبته لم يتغير بعد وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال لا انه يدرك عيانا كالاحرام
فالمثبت اولى فالامة التي زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق عند الاختلاف للشافعي رح لترجيح رواية انها
اعتقت وزوجها حر ثم ذكر نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي بقوله واذا اخبر
بطهارة الماء ونجاسته فالطاهرة وان كان نفيا وبدرك بظاهر الحال لكنه يحتمل المعرفة بالدليل بان اخبر بانه
طاهر الجاري او لم يغب عنه اصلا ولم يلاقه نجاسة فان اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فيسأل فان
تبين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين تمسك بظاهر الحال فالنجاسة اولى وعلى هذا الاصل الذي ذكر يتفرع الشهادة
على النفي بان يتساوى المثبت والنافي ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي باعتبار العدم الاصلي
وان اشتبه فيستبين واما في القياس عطف على قوله في الكتاب والسنة فلا يعمل احد القياسين اذا تعارضا على النسخ
لانه لا مدخل للرأي في بيان انتهاء الحكم وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ بايهما شاء من القياسين
ومن قول الصحابي بعد التحري شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم وذكر ان الحق واحد والمتعارضان لا يبقيان حجة في حق
اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطل لا دليل عليه فيرجح به ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط
النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول وهو التعارض في النصين انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما
فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل وههنا اي في القياس ليس التعارض للجهل المحض لانه اي لان المجتهد في كل واحد من
الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل صورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به وان لم يكن مصيبا
بالنظر الى المدلول صورة ان الحق واحد لا غير على ما يأتي فكل واحد من القياسين دليل في حق العمل وان لم يكن دليلا
في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ فصل فيما يقع به الترجيح
فعليك استخراجه في مباحث الكتاب والسنة متنا والمراد من المتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر
والنهي والعام والخاص ونحو ذلك كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز
والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة وسندا المراد بالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر
ومشهور وآحاد ومقبول ومردود ويقع ترجيح السند باعتبار الراوي كترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه
الراوي وبكونه معروفا بالرواية وباعتبار الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وباعتبار المروي كترجيح المسموع عن النبي
صلى الله عليه وسلم على ما يحتمل السماع وباعتبار المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار لروايته على ما ثبت ومن مباحث القياس
كترجيح ما عرف عليه الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ويرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع

على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف والذي ذكروا في ترجيح القياس
اربعة امور الاول قوة الاثر اي قوة التاثير كما مر في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس
وان كان القياس ظاهر التاثير لان الاعتبار بالتاثير وقوته لا بالوضوح لان القياس انما صار حجة فالتفاوت فيه يوجب
التفاوت في القياس وكما في مسئلة طول الحرة الطول الغنا والقدرة على تزوج الحرة وخص به الفضل والمن كقوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا كناية عما يصرف الى المهر والنفقة وهو مصدر مضاف الى المفعول بحذف الجار وهو هنا
على واصله الطول على الحرة فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي لان الشافعي رح يقول
ارقاق الماء مع غنيته عنه فان الماء لا يوصف بالرق والحرية بل يوصف بالعز يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع
عن مباشرة سبب وجود الحرية فيحرم تخلق رقيقا لا ينتقل من الحرية الى الرق فلا يجوز كالذي تحته حرة والجامع
ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع
في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق
للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه
ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء هنا حكم الابتداء وقلنا هذا
اي نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت
فيملكه اي هذا النكاح المذكور الحر قياسا على العبد وهذا القياس اقوى اثرا من قياس الشافعي رح اذ الرق اثر في حل
العبد على حل الحر فلما كان المنزوع للحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح
الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي اثره في التضييق فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد
وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة
يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان له افضل البشر صلعم ما فوق الاربع وقد كان بيان هذا التضييق من باب
الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وكما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم
ثم اشار الى وجهين لضعف قياس الشافعي رح اشار بهما الى الاول بقوله وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز مع انه اتلاف
حقيقة فالارقاق دونه وهو اهلاك حكما فيكون بالجواز اولى اذ في الارقاق انما يزول صفة الحرية مع انه امر يترجى
زواله بالعتق وبالعزل يفوت اصل الولد والى الثاني بقوله ونكاح الامة لمن له سرية جائز عند الشافعي مع وجود
ما ذكر من العلة وهي وصف ارقاق الماء مع الغنية فهذا الوصف غير منعكس لوجوده هنا مع جواز النكاح
وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف يحل له ذلك اذا كان
له سرية او ام ولد وكما في نكاح الامة الكتابية عطف على قوله كما مر في القياس فانه يقول الشافعي الرق من الموانع
لان له اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر من الموانع كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمعا
اي الكفر والرق يصير كالكفر بلا كتاب ويتقوى المنع ككفر المجوسية فلا يجوز للمسلم نكاح الامة الكتابية قياسا

على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وايضا سواى دين الكتابية دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة التي هي على
هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين فهذا القياس اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم
كالطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق له شبه بالحيوان والجماد بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال
ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي يختص بالانسان
وطرف الرجال يقبل العدد اى لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد اعتبر فيهم ذلك بان يجعل
للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فانه لا يقبل التنصيف بالعدد لان المراة لا يحل لها الا زوج واحد
فيتنصف باعتبار الاحوال فيحل الامة بالنكاح حال كونها متقدمة على الحرة لا متاخرة عنها فانه لا يصح نكاحها
اما في الامة المقارنة مع الحرة في النكاح فقد غلب الحرية فلا يصح ايضا نكاحها ولا يمكن هنا التنصيف بان يقال
لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذكر بالسبق وحالة الانضمام وذكر بالمقارنة او التاخر فحلت في
احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف لان المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان متغايرتان حقيقة لا يصلح
واحد يعبر التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من التثليث والحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما في
الطلاق والعدة قال المصنف وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنين ليس تغليب الحرمة بل
تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة وفي
نظر نظر لان التشبيه بالطلاق انما هو من حيث تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلثة اثنين لا واحدة تغليبا للحرمة
احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد اليقين كجعل نصف الثلثة اثنين وليس التشبيه في جعل طلاق
الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة
الكتابية قوله وكما في مسح الراس ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث على تقدير تسليم تاثير الركن
في التثليث وذلك لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف
واما التثليث فقد يوجد بدون الركن كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة والامر الثاني
من ترجيح القياس قوة ثباته اى ثبات الوصف على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا
الحكم كالمسح في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجوارب بخلاف الركن فان الركنية لا يوجب
التكرار كما في اركان الصلوة بل يوجب الاكمال ونحن نقول به اى بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان
انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشرع في الودايع والغصوب فانه لا يجب عليه ان يعين هذا
الرد لرد الوديعة او رد المغصوب وفي رد البيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان البر عليه واجب عليه متعينا
فلا يجب عليه التعيين انه فعله تصحيح المصنف وقع على الايمان بفتح الهمزة وكلن في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام
بكسر الهمزة وهو الاولى لانه لا يشترط فيه التعيين في الايمان باسمه بان يعين انه يواتي الفرض مع انه اقوى الفروض بل
على اى وجه باتى يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل ونحوها كتصدق النصاب على الفقير

بدون نية الزكوة وكاطلاق النية في الحج وكمنافع الغصب فانه اى الشافعي رح يقول ما يضمن بالعقد يضمن
بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا ونحن ذلك لان المنفعة مال كالعين فان كان قيمه اى في المثل تقريبا فضلا
وهو الضمان لكن على المتعدي لئلا يلزم اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار
الوصف اسهل من اهدار الاصل لانه على تقدير ايجاب الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة تامة والذي لم يوجب
الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف والاول اسهل قلنا التقييد بالمثل
واجب في كل ما جاء من المعاملات والعادات كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان اى عدم
ايجاب الضمان عن المعصوم اى عن اتلاف مال المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي والحربي
مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اى
من الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء اى بلا واسطة فعل العبد الى صاحب الشرع واحترز بقوله ابتداء
عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له ولان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم اسمه والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة
ذكر الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد بخلاف هذه المسئلة فان التفاوت فيها في نفس ذلك الواجب
لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التماثل مضافا الى الشارع تعالى اسمه كذلك واما عدم الضمان ان
قلنا بعدمه فيضاف الى عجزنا عن الادراك اى درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع تعالى
ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الى آخره بقوله ولان الوصف وهو كون المماثلة تامة ولم يقل فائت على
تقدير وجوب الضمان اصلا بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل وان عظم فائت الى ضمان يحصل اليه
في دار الجزاء فكان هذا الفوت تاخيرا والاول وهو فوت الوصف ابطالا والتاخير اولى من الابطال ثم اجاب
عن قياس الشافعي رح وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف بقوله وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم
المماثلة وهو قياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في ساير العدوانات لكن رعاية المثل
غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في
جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوهما او في جميع العدوانات والثالث كثرة الاصول التي يوجد فيها جنس
الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تاثير الوصف الركنية
في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة قوة وزيادة توكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف
فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر لكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة
الرواة وهو قريب من الثاني وهو قوة ثبات الوصف على الحكم لانها يكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة
بل الثلثة راجعة الى قوة التاثير في الحقيقة لكن شدة الاثر باعتبار الوصف وقوة الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول
باعتبار الاصل فلا اعتبار منها الا بحسب الاعتبار الرابع العكس اى العدم عند العدم اى عدم الحكم في جميع صور عدم
الوصف سمى المصنف لازم العكس المتعارف عكسا وذلك لان العكس هو جعل المحكوم به على محكوما عليه فعكس

قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم كلما وجد الحكم وجد الوصف وقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا
كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم كقولنا مسح الراس مسح فلا يسن فيه التكرار
كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره وهو غير صادق لان المضمضة متكررة وليس
بركن وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين وكل مبيع عين اي متعين لا يشترط قبضه كما في ساير المبيعات
المتعينة فلا يشترط قبضه والوصف هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف
وينعكس ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف كما في بيع الدراهم بالدراهم لان
الاصل في الصرف هو النقود وهي لا يتعين في العقود فكان دينا بدين وفي السلم فان المسلم فيه دين حقيقة و
راس المال من النقود غالبا فيكون دينا فاشترط فيهما القبض على الاطلاق ولذا جاز لئن يكون المبيع فيهما متعينا كبيع
اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب معين ولقايل ان يقول المبيع في السلم هو المسلم فيه
غير مقبوض والمقبوض هو راس المال غير مبيع جوابه ان المراد كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس
الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وهذا كذلك فانه اولى من قوله كل منهما اي من الطعامين مال لو قوبل
بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس لاشتراط
قبض راس مال السلم غير الربوي كالثياب مثلا ولئن كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط
قبضه غير صحيح في هذه الصورة واختلفوا في ان التقابض هل هو شرط لصحة العقد او لبقائه مسئلة اذا تعارض
وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العرضي
والذاتي ما يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والعرضي ما يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه كما
تعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي
ويصح عندنا وهو اي الشافعي يرجح الفساد بكونه اي بكون الصوم عبادة وكل عبادة مفتقرة الى النية وهو وصف
عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك ونحن
نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم والترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي كما عرفت وذلك اي الترجيح بوصف العبادة
ترجيح بالعارضي وذكر له اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخر وفيما ذكرنا كفاية منها انقطاع حق المالك عن العين
الى القيمة بصنعته في المغصوب خياطة او صباغة او طبخا بحيث يزاد بها قيمة المغصوب فان كلا من
الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد
من تملك احدهما بالقيمة فرجح حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب
باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حالة بعد الوجود وبيان ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه مضافة
الى فعل الغاصب ثم يلحق حدوثها بغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك
من وجه بمعنى ان لفعل الغاصب مدخلا في وصول الثوب بهذه الصفة فصل ومن التراجيح الفاسدة

الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي في ان الاخ المشتري لا يعتق على الاخ بشبه الولد بوجه وهو
المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة
في وصف واحد مؤثر في حكم المطلوب اقوى منها اي من المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بعموم الوصف لزيادة
فايدته كالطعم فانه يشمل القليل والكثير لا اعتبار لهذا اي لعموم الوصف اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بالاصول له
بان يكثر محال الوصف ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين وفي قوله ذات جزء تسامح
اذ لا تركيب في اقل من جزئين ومراده ان يكون معنى واحد الاجزاء ولا اثر لهذا لما ذكرنا ولان الوصف مستنبط من النص
فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب وفيه نظر لان
المراد ان كان بعدم التاثير للاكثر والاعم والابسط انه لا تاثير له فلا خلاف في انه تقدم المؤثر ولئن كان له تاثير كالاخر
فلا نم انه لا يجوز ترجيحه بما يفيد زيادة ظن مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن اي لاجل حصول غلبة
الظن بالحكم بها اي بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر ولا يمكن الجمع بينها لامتناع اجتماع
الضدين ولا ترك الجميع لان ترك الدليل خلاف الاصل وترك الاقل لا عند ابي حنيفة وابي يوسف لما ان كل دليل مع قطع
النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء لان تقوي الشيء انما يكون بوصف يوجد في ذاته ويكون تبعا له واما بالمستقل
فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل كل منها تعارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وفيه نظر
لانا لا نم ان الترجيح بالقوة لكن لا نم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر
وموجبا لزيادة الظن وايضا لنا القياس على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا وايضا لنا الاجماع على عدم ترجيح
ابن عم هو زوج او هو اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب
على انفراده فلو كان الترجيح بكثرة ثابتا كان بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في
الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك ويستحق جميع الميراث ويحجب الاخر لانهما
استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت
غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا يستقل بالتعصيب فيكون مثل
الاخ لاب وام بخلاف المسئلة الاولى فان الزوجية ليست من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال
للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام التي هي جهة
اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي للاخوة لاب والجنس اي جنس القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما
اخوة فيحصل بها هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف
فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه اي حين بلغ حد الشهرة يحصل هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع
فهي وصف واحد قوي الاثر فكانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة ولئن كانت القوة حاصلة من الكثرة
فيعتبر هذه الكثرة المتأدية الى هذه الهيئة واما اذا لم يؤد اليها فلا يعتبر وذلك في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية

ويكون الحكم منوطا بكل واحد بالمجموع فكثرة الاجزاء يوجب القوة لكثرة الجزئيات واعتبر ذلك بالمشاهد كحمل الاثقال والحروب فان الاكثر فيه راجح على الاقل بخلاف المصارعة فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل الواحد القوي يغلب الالاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة كترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت لا بكل واحد من الاجزاء وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل موثر في نفسه بلا مدخل لوجود الاخر اصلا ولا يرجح القياس بقياس اخر يوافقه في الحكم لا في العلة لكونه من كثرة الادلة لانه لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة لانه لا يتحقق تعدد القياس حقيقة الا بتعدد العلة لان حقيقته ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة لا الاصل فحينئذ لا يكون هناك قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح مثاله علة الربوا عند الشافعي الطعم وعند مالك الطعم مع الادخار وكل واحد من العلتين المتغايرتين توجب حرمة بيع الحفنة بالحفنتين ولا يرجح الحديث بحديث اخر مستقل وعلى هذا الذي ذكرنا ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الحكم لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين وكل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الاخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذكر في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع بكثرة العلة بقوله وكذا اذا جرح احدهما جراحة واحدة والاخر عشر جراحات على مجروح واحد فمات من جميعها فالدية نصفان بينهما ولا يوزع الدية على الجراحات كما يوزع في تفاوت الجنايات لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والشافعي لا يرجح صاحب الكثرة ايضا والشقص القطعة من الارض والطائفة من الشيء والشقيص الشريك صورة ذلك دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الاخران الشفعة لم يرجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط حق صاحب السدس لان كل واحد من اجزاء سهمهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا يصلح للترجيح فعندنا يكون نصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب ولكنه يقسم الشافعي بقدر الملك اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر المشترك والولد للحيوان المشترك فيقسم بقدر الملك فيقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها لان المراد هنا بالعلة العلة الفاعلية والدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وتاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بطريق ايجاده اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان

باب ──────── الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه شرطه ان يحوي علم الكتاب اي القرآن بمعانيه والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام لا كل الكتاب والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الطلب للحكم لا الحفظ عن ظهر القلب لغة بان يعرف معاني المفردات والمركبات

وخواصها في الافادة فيحتاج الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب الطبع كالعرب العرباء وشريعة بان يعرف بعض المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف من قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان والاقسام عطف على قوله بمعانيه المذكورة من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك بان يعرف هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ ولا شك ان هذه المعرفة لهذه الاقسام مغايرة لمعرفة المعاني على ما عرفت وان يحوي علم السنة متنا وهو نفس الحديث بمعانيها لغة وشرعا وباقسامها المذكورة وسندا وهو طريق وصولها الينا من تواتر وشهرة او احاد وفي ذلك معرفة حال الراوي والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا متعسر بل متعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم وان يحوي وجوه القياس كما ذكرنا بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود ليتمكن من الاستنباط الصحيح ولا بد من معرفة الاجماع ومعرفة مواقعه لئلا يخالف في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا وعلم الفقه لا يتيسر له الاجتهاد وثمرته فلا يشترط وحكمه اي اثر الاجتهاد الثابت به غلبة الظن بالحكم على احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله وعندهم لا بل الحكم عند الله كل ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهد واحد في حادثة وادى اجتهاد واحد منهم الى خلاف ما ادى اجتهاد الاخر اليه فالحكم عند الله في كل واحد مجتهد لهم الدليل على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم اذ لا فائدة للاجتهاد الا اصابة الصواب والحق فلو لا كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه والظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وهذا اي اجتهاد المجتهد في الحكم كالاجتهاد اي كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد بالاتفاق فكذا ههنا لعدم الفرق فان القبلة بجهة التحري تخرج عن عهدة الصلوة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تادى فرض من اخطا جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا اعادة الصلوة فان قلت تعدد اصناف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه محال فاجاب عنه بقوله واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز بان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى المقلدين له وغير واجب على مجتهد اخر وعلى المقلدين له كما كان في ارسال رسولين الى قومين بان بعث الله رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام نعم لا يجوز ذلك الاتصاف بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد ثم اختلفوا اي القائلون بحقية الجميع فقال بعضهم يتساوى في الحقيقة لان دليل التعدد وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين الا في حقيقة وفيه نظر لانه يجوز ان يثبت التفاوت بدليل اخر وعند بعضهم واحد منها اي الحقوق المتعددة احق لانها اي لان الاحكام الاجتهادية

ولا يموت من عشر جراحات كما يموت من واحدة

من هؤلاء

الحكم

لو استوت في الحقيقة لاصيب بمجرد الاختيار ايهما شاء من غير تعب في بذل الجهد وطلب لنيل المقصود ولسقط الاجتهاد بمجرد الاختيار وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات تتفق على شيء واحد او يختلف فيكون الحق متعددا اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجتمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور وفيه نظر لان مراد المستدل انه لو استوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل من غير مبالغة في الاجتهاد ولذلك قال في التقويم لو ساوت الحقوق لبطل مراتب الفقهاء وساوى الباذل كل جهده في الطلب ومن اختار الحكم بادنى طلب ولنا على ان الحق واحد والمجتهد يخطي ويصيب الدليل من الكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول قوله تعالى ففهمناها سليمان فان حكم داود بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان الحكم بخلافه ولا لداود الرجوع عنه فانه حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى كما كان فيرد بعد ذلك كل الى صاحبه ملكه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة وهذا مبني على جواز الاجتهاد للانبياء وجواز خطائهم فيه لان المعنى فهمناها اي الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم يدل على ذلك قوله وكلا اتيناه حكما وعلما فانه يفهم منه ان فصل الخصومات وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة والطحاوي حديث ان جعل للمصيب اجرين وللمخطي واحدا وقال ابن مسعود ان اصبت فمن الله وان اخطات فمني ومن الشيطان وغيرها من الاحاديث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصلح للاستدلال على الاصول ثم اشار الى الاستدلال بدلالة الاجماع بقوله ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص لان القياس مظهر لا مثبت ولن يرد النصان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا اتفاقا فكيف يتعدد الحق اذا ورد امعنا اذ دلالتها معنى لا يزيد على دلالتها صريحا ولو وجد دلالتها صريحا لا يكون مدلول كل واحد منها حقا فكذا اذا وجد دلالتها معنى بالطريق الاولى ثم اشار الى المعقول بقوله ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قلت لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل فاجاب عنه بقوله وكذا ممتنع ايضا بالنسبة الى قومين في شريعتنا لانه عليه السلام مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ثم اجاب عن تمسكهم بقوله والتكليف بالاجتهاد يفيد لانه لو اخطا فهو مصيب نظرا الى الى رعاية شرائطه بقدر الوسع وله الاجر وعليه وجوب العمل بموجبه سواء ادى اجتهاده الى ما هو حق عند الله او خطا فلا يلزم عبث وليس المجتهد مكلفا باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد فهو مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به حق فالمامور به هنا ايضا حق ولكن بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند

الحرث ح

الانبياء ح

الله تعالى واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام عالما حاله يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطي ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة واما عدم اعادة المخطي للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشارع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا في المخطي فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل في الابتداء وبالنظر الى الحكم في الانتهاء لما روينا من اطلاق الخطاء في الحديث في قوله عليه السلام وان اخطات فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء ولقوله عليه السلام في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر فدل هذا الحديث على ان المخطي ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر ذكر هذا الحديث في الركن الثاني من السنة وعند البعض المجتهد مصيب ابتداء مخطي انتهاء اي بالنظر الى الحكم لانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تتناقض المطالب الاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع ولذلك وصف الله كلا اجتهاد داود بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه مع كونه خطاء بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء والمراد اجتهاده عليه في هذه المسئلة والا لما كان لذكر الحكم والعلم فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي قد اوتي علما وحكما في الجملة وهذا ما قال ابو حنيفة ان كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد قام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واركانه فيكون اتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله حقا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية سمى عمل كليهما حكما لكن سليمان عليه السلام خص باصابة الحق وتنصيف الاجر اي اجر المخطي في اجتهاده بقوله ان اصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد يدل على هذا ايضا اي على انه مخطي ابتداء وانتهاء لا ابتداء فانما الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وفيه نظر لان اجر المخطي على كده في الاجتهاد وامتثال الامر واما قوله لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل او المن وحض النبي بالفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة وهي القتل او المن قال المصنف فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد بعد سبق الكتاب وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب وانما لم يجب عن الوجه الاول لضعفه لان الاستدلال بالاطلاق على الكمال لا يعتد به في مسائل الاصول والمخطي في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا او ماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم يلحق الحق لخفاء دليله الا ان يكون طريق الصواب اي الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطا المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه

مخطئ ح

يعاقب والله اعلم بالصواب واما ما نقل من طعن بعض السلف على بعض في مسايلهم الاجتهادية فهو مبني على ان
طريق الصواب بين في زعم الطاعن واما المخطي في الاصول والعقايد لان الاجتهاد فيها ثابت بل يضلل او يكفر
لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية القسم الثاني من الكتاب في الحكم بعد
الفراغ من مباحث الادلة ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر والحكم المنسوب اليه في المسايل الاجتهادية
هو الحكم الذي هو الحق لا الحكم الذي وقع من المجتهد وهو خطا فانه ليس بحكم حقيقة في باب الامر والمحكوم به وهو فعل
المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ليس المراد من المحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو المصطلح في موضعه
والا يكون المحكوم عليه في قولنا الصلوة واجبة هو الصلوة لا المكلف عليه والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف وانما
ابتدا به المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم القاضي على زيد بكذا
ونورد الابحاث في ثلثة ابواب باب في الحكم وانما ابتدا به لان النظر فيه من المقاصد الاصلية
ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا قال المصنف اعلم اني اخترت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور
في كتبنا من الاقسام المتفرقة اراد بالتقسيم الحاصر اي الضابط الدائر بين النفي والاثبات فانه مفيد للتمييز وهو مقسوم
واصلا الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض
بالنسبة الى العزيمة ومنها ما ليس بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون
اثرا له وغير ذلك وهو ان الحكم قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء الخ او يكون والمراد تعلق زايد على التعلق
بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم والا فالتعلق بها حاصل في جميع الاحكام ظاهر كلامه هذا يشعر بان مراده
بالحكم هو اسناد امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب واطلاق الحكم على خطاب
الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك اللفظي والمقصود هنا بيان
اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع كالحكم بان هذا ركن ذلك ان كان المتعلق داخلا في ذلك الشيء او سبب
ذلك ان كان المتعلق موصلا اليه في الجملة او نحو كالحكم بان هذا علة له ان كان موثرا او شرطا له ان كان الشيء
متوقفا عليه اما القسم الاول وهو ما لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او
اثرا له اي للفعل الثاني كالملك فان الملك اثر لفعل المكلف وما يتعلق بها اي بالملك كملك المتعة في النكاح وملك
المنفعة في الاجارة وثبوت في الذمة وانما جعل الملك حكما مع ان الحكم هو الخطاب او الاثر الثابت به على ما سبق
ذكره لان ثبوت الملك لما كان بحسب وضع الشارع جعل الملك حكم الله تعالى الثابت بخطابه والاول اي ما هو صفة
فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا فان صحة العبادة كونها
بحيث يوجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنياوي وهو تفريغ الذمة
وان كان يلزمها الثواب مثلا او يعتبر فيه المقاصد الاخروية كالوجوب وهو كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب
ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي كتفريغ الذمة اما الاول وهو الذي

يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات
الشرعية اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة
في الاجارة والبينونة في الطلاق فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه
اصلا بان يكون عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرايطه يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرايطه
الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم وانما يطلق
عليها لفظ الحكم لثبوتها بخطاب الشرع فان عند الاكثر ان نحو الصحة والفساد راجع الى الاحكام الخمسة فمعنى صحة
البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وقيل انه من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق بشيء
بشيء تعلقا زايدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه والمحكوم به وذلك لان الشارع حكم بتعلق
الصحة بهذا الفعل والبطلان بذلك وقيل انها احكام عقلية لا شرعية لان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك
وبين شرايطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها كما يحكم العقل بان
المكلف مصل او غير مصل ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا اي ارتباط
الايجاب والقبول فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ وهو ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم
كونه بحيث لا يمكن رفعه فالنافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولكن لا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ واما
الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول
وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك
بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب وبلا منعه فان كان مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل مندوب وان كان على العكس
بان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه مكروه اي كراهة تنزيه ثم منع الفعل ان كان بظني فمكروه كراهة
تحريم وبقطعي فحرام عند محمد رحمه الله واما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ان المكروه ان كان الى الحرام اقرب فكراهة تحريم وان كان
الى الحلال اقرب فكراهة تنزيه وان استويا في نظر الشارع بان يحكم بالتخيير صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم
الشرعي فمباح فيخرج فعل البهايم والصبيان والمجانين وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب
والحرام تسامح فعلى هذا مراده بالوجوب ونحوه فعل المكلف واما الحكم الذي يعني الخطاب فانما هو الايجاب والتحريم ونحوهما
والوجوب والحرمة اثر الخطاب وهذا التقسيم وقع للفعل اولا ويفهم منه تقسيم الحكم وكذلك يفهم تعريف الفرض والواجب
وغيرهما وتعريف الفرضية والوجوب ونحوهما فالفرض لازم علما وعملا اي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه لثبوته
بدليل قطعي حتى يكفر جاحده قولا او اعتقادا وتارك العمل به بلا عذر فاسق والواجب لازم عملا للدلايل الدالة على وجوب اتباع
الظن لا علما لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الاحاد اما
ان كان متأولا فلا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف ويعاقب تاركهما اي تارك الفرض والواجب للآيات
الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه

حق الله فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو بدون التوبة والشافعي رحمه الله لم يفرق بين الواجب والفرض والتفاوت
بين الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب ينقل بطريق التواتر وخبر الواحد لا ينقل كذلك موجب التفاوت بين مدلوليهما
فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا بيقين والحكم الذي دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن لكن لا نزاع
للشافعي في تفاوت المدلولين وهي ان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مأولا فاسق دون الثاني وانما
يقول ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان عن معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم
تاركه شرعا سواء ثبت بقطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح ولا مشاحة في ذلك فلا معنى للاحتجاج بالتفاوت وقد
يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم من الفرض والواجب ايضا كما يطلق على المعنى الاخص وهو ان يكون الفعل اولى من
الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بقطعي او ظني فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة وقد يطلق الفرض على ما
ثبت بظني نحو الوتر فرض وتعديل الاركان فرض وكل واحد من الاصطلاحين شايع مستفيض والسنة نوعان سنة
الهدى وتاركها يستوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتاركها لا يوجب ذلك
كسنن النبي عم في قيامه وقعوده والسنة المطلقة من غير قرينة يطلق على طريقة النبي عم عند الشافعي رح كما
اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل على سنة النبي صلعم وهو اختيار فخر الاسلام وكثير من اصحاب ابي حنيفة رح اذ الاصل
ان المطلق عن القرينة ينصرف في الشرع الى سنة النبي عم للعرف الظاهر كالطاعة ينصرف الى طاعة الله ورسوله صلعم
وعندنا يقع على غيره ايضا ولا ينصرف الى سنة النبي صلعم بدون قرينة فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين لكن
لا استدلال به لان كلامنا في السنة المطلقة وهذه مقيدة وقد يراد بالسنة ما ثبت بها كما قال ابو حنيفة رح الوتر سنة
وكقولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجبة بالسنة والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه هذا حكم النفل وقيل
هذا تعريفه وهو اي النفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسنة للنبي صلعم بخلاف النفل
وهو لا يلزم بالشروع عند الشافعي رح حتى لو لم يمض فيها لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لانه مخير فيما لم يفعل
بعد فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير فله ابطال ما اداه تبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا ح للخلو عن القصد بل بطلان المؤدى
ضمنا وتبعا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه محل النزاع وعندنا يلزم النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى اذ لا معنى للابطال الا فعل مناقض للعبادة يحصل به البطلان فلا يكون هذا
بطلان المؤدى بسبب امر مباح وهو ترك النفل ولان ما اداه من النفل صار عبادة لله تعالى فوجب صيانته لان التعرض
لحق الغير بالافساد حرام ولا سبيل اليها اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي اذ لا صحة بدون الباقي لان الكل عبادة
واحدة وتمامها يستحق الثواب وصحة كل من الاجزاء المتقدمة والمتأخرة متوقفة على صحة الاخرى لكن توقف معية
لا توقف تقدم فلا يلزم الدور المحال كالمتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب
متقدما فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس اي صيانة المؤدى اولى من ابطاله لان العبادة مما يحتاط فيها فلا يكون
ح بين صيانة المؤدى التي تقتضي لزوم الباقي وبين كون النفل مخيرا فيه وهو يقتضي جواز ابطال المؤدى تعارض

حتى يتيسا قطعا ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد وهو النذر وهو اداء في حال ما صار لله تعالى فعلا وهو
وهو المؤدى من النفل فما صار لله تعالى فعلا اولى وهذا لان ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتدائه وجوده
واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلأن يجب اسهل الامرين
وهو بقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب والحرام ما يعاقب على فعله وهو اما
حرام لعينه اي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره كأكل مال الغير والحرمة هنا
اي في الحرام لغيره ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له اي للفعل وفي الاول اي في الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول
الفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه تحقيقا لنسبة الحرمة واضافتها اليها فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك
اي في الحرام لعينه اصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل اذ خروج الغير عن
ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم لانه اطلق المحل وقصد الحال على ما قال كثير منهم انه مجاز
من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو من باب الحذف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة
العقل على الحذف ودلالة المقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن كما في الحرام لغيره
ففي الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله حرام واذا قيل الميتة حرام
معناه انه منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز ثمة في المسند اليه وهنا في المسند وهو قوله حرام
اذا اريد منشأ الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن
يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى قربه الى الحرمة المستفاد من قوله اقرب انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة
كحرمان الشفاعة ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب لان ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة
لقوله صلعم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد رح الا انه ليس المكروه كراهة التحريم اقرب بل هو اي المكروه كراهة
تحريم حرام لكن ثبتت حرمته بغير القطعي فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي سمي حراما والا سمي مكروها كراهة
التحريم كالواجب مع الفرض واما الثاني وهو ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية وهو ان لا يكون حكما اصليا بل يكون مبنيا
على اعذار العباد فيسمى رخصة وهو ما يستباح مع قيام المحرم وما وقع في القسم الاول وهو الذي هو حكم اصلي في مقابلتها
اي في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة لكن الرخصة قد يتصف بالاباحة والندب والوجوب وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم
كونها حكما اصليا وفيه اصلاح لان المصنف خالف اصطلاح الفقهاء وهي اي العزيمة اما فرض او واجب او سنة او نفل
لا غير اي لا يكون العزيمة مباحا ولا حراما ولا مكروها وانما يكون هذا قبل ورود الرخصة واما بعد وروده فقد يكون
العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة
ايضا مباحا حينئذ لا يكون لشيء منهما حكما اصليا والآخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي
لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله فرضا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد لان المناسب
للعذر هو التوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما يكون في مقابلة

النذر

الرخصة هكذا قيل وفيه نظر اما في الاول فلانه لا يلزم من كون العزيمة اباحة كون الرخصة اباحة لجواز ان يكون وجوبا
اذا العذر فلا يناسبه الوجوب كاكل ماله عند خوف تلف نفسه واما في الثاني والثالث فلانه لان العزيمة لو كانت
حرمة او كراهة لكان الطرف الاخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح
عند الاكراه وايضا لان الوجوب والندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب
افطار المريض عند بعض الاعذار والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة اي رخصة حقيقية احدهما احق من
بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر اما الاول وهو
الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة كلامه هذا مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه
انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها وما يقال في دفع هذا الاعتراض فيه تكلف فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة
كاجراء كلمة الكفر مكرها اي بالقطع او القتل فان حرمة قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان
قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا ايضا لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بخروج الروح منها
وحق الله تعالى لا يفوت لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه
اي طلبا للثواب يقال احتسبت بكذا اجرا عند الله والاسم الحسبة بالكسر وهو الاجر فاولى من اجراء كلمة الكفر لما
فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين
من اصحاب النبي صلعم فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال ما تقول في قال انت ايضا فاعاد عليه ثلثا
فاعاد جوابه انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد قال رسول الله صلعم قال ما تقول في قال انا اصم
فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ رسول الله صلعم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني
فقد صدع بالحق فهنيئا له وكذا الامر بالمعروف فيه اشارة الى ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل
كما في اجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويباح له الترك
اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد فرضيته واكل مال الغير اذا اكره على اكله
فان المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة ايضا باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيباح عند
الاكراه وفيه اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات فيما يرجع الى اعزاز
الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما فيه من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات
والافطار اذا اكره عليه في رمضان ونحوه من العبادات كالاكراه على ترك الصلوة ففي هذه الصورة له ان يعمل بالرخصة
لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل النفس فاولى من العمل بالرخصة والثاني وهو الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه
رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر غير مسافر ومريض
مع توجه الخطاب قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخص بناء على سبب هو شهود الشهر تراخي حكمه وهو الصوم
لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة في الثاني اولى عندنا لقيام السبب وهو شهود الشهر ولان في العزيمة نوع يسر

لموافقة المسلمين والعمل بالرخصة انما شرع لليسر فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن لليسر
مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى وعند الشافعي رح العمل بالرخصة اولى كذا قال فخر الاسلام الا ان يضعفه استثناء
من قوله والعزيمة اولى فليس له ان يبذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان
المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتلا لنفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والكف في الصوم تسليم للعبادة مستقيم
على الطاعة فهو جواز كان الاول احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب في الصوم لكن حكمه متراخ
فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة
قائمان فيه فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة
والثالث وهو الذي رخصة مجازا واتم في المجازية ما وضع عنا من الاصر وهو عقد الشيء وحبسه بقهره يقال
اصرته فهو ماصور ونضع عنهم اصرهم اي الامور التي تثبطهم وتقيدهم عن الخيرات وعن الوصول الى الثواب
جعل مثلا الثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة والاغلال وهو مثل لما كانت في شرايعهم
من الاشياء الشاقة كحتم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطية وقرض موضع النجاسة
يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا فمن حيث كانت والصعبة على غيرنا ولم يجب علينا تخفيفا شابهت انعام
الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن رخصة حقيقة بل مجازا
فهي النوع الثاني لم يسقط الحكم حتى يكون مجازا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ واما ههنا فالحكم لم يبق مشروعا
بالنسبة الينا اصلا فكان كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة والرابع وهو الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من الحقيقة
الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة
كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كما بينا كقول الراوي نهى رسول الله صلعم عن بيع ما ليس عند
الانسان ورخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا لتحقق القدرة على التسليم وهذا حكم مشروع لكنه سقط
في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا للعجز عن التعيين فمن حيث ان العينية غير مشروط في السلم بعقد السلم
في المعين كانت رخصة مجازا ومن حيث ان العينية في البيع مشروعة في الجملة كان اشبه بحقيقة الرخصة وكذا
اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة ههنا اي في حال الضرورة فان كلا من اكل الميتة وشرب الخمر يباح عند
الجمهور لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما في كلمة الكفر مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فانه استثناء من الحرمة فالنص المحرم لم يتناول الميتة حالة الاضطرار لكونها مستثناة
فبقيت مباحة بحكم الاصل ومثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وعند القائلين بان الاستثناء من الاثبات
نفي يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اي فصل لكم الاشياء
التي حرمت كلها الا ما اضطررتم فانه لم يحرم ويجوز ان يكون الاستثناء مفرغا ويكون ما في ما اضطررتم مصدرية
اي فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه والاجود ان يكون المستثنى منه ما في قوله ما حرم

ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان
واما ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم فغير مشعر بان الحرمة باقية
لجواز ان يكون ذكرها باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء المهجة لتعسر رعاية قدر الاباحة
على المضطر ولان الحرمة اي حرمة شرب الخمر لصيانة عقله وهو القوة المميزة بين الحسن والقبيح ولا صيانة عند
فوت النفس اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها ولان كانت النفس الناطقة
التي هي الروح باقية فاذا فات الامتناع فوات المركب من البدن والروح لم يستقم صيانة البعض وهو البدن بفوات
الكل وهو المركب منهما وفواته بمفارقة الروح وانحلال تركيب البدن وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله صلعم
ان هذه صدقة الحديث روي عن عمر رض انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال صلعم ان هذه صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة وتانيثه باعتبار خبره وقوله
فاقبلوا صدقته اي اعملوا بها واعتقدوها والراوي عن عمر رض علي بن ربيعة قال سالت عمر رض ما بالنا نقصر
الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم في قوله اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم قال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله صلعم وقلت انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال ان هذه
صدقة الحديث قال المصنف وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط و
كذا سؤال عمر دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سال عمر رض ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان
وارباب الفصاحة والبيان وفيه نظر لان سياق قصة عمر رض مع رسول الله صلعم وقصة الراوي مع عمر رض يدل
على ان ذلك مبني على مفهوم الشرط وكذا سؤاله رض مبني على وقوع العمل على خلاف ما فهمه والتصدق بما لا يحتمل التمليك
احتراز عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين اسقاط لا يحتمل الرد ولان كان التصدق
ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص فههنا اي في صورة يكون فيها التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان يكون ساقطا
لا يحتمل الرد ولان الخيار عطف على قوله لقوله صلعم انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في الكفارات الخيرة والرفق ههنا متعين
في القصر ولا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط واما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة
فان الصوم على موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد فان قيل اكمال الصلوة لان كان
اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون باداء الفرض مساو فيهما ولا يفيد التخيير باعتبار اكمال الصلوة
وهو اشق فيكون ثوابه اكمل لان الثواب الذي يكون باداء الفرض في الاكمال والقصر مساو للآخر وانما قلنا باداء الفرض
لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق
شيء بشيء آخر فالشيء المتعلق لان كان داخلا في الآخر فهو ركن والا لان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس من ان المراد
بتاثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا الايجاد كما في العلل
العقلية فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فعلامة

من ان يدل على وجوده فعلامة ان سئل ان القسمة في هذه التقسيمات هي الاستقراء وقلنا في بيان الانحصار انما هو
محض الضبط والا فقولك والا فلا اقل من ان يدل على وجوده ممنوع لجواز التعلق بوجه آخر مثل المانعية كتعلق النجاسة
بصحة الصلوة واما الركن فما يقوم به الشيء لا حاجة الى هذا التفسير بعدما فسره بما هو داخل في الشيء على انه تفسير
بالاخفى وغير مانع لصدقه على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر الذي للعرض وقد شنع بعض الناس على اصحابنا
فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي ووجه التشنيع ان قولنا ركن بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان الزائد خارج
والركن داخل فانه لان كان الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فقول الركن الزائد
شيء اعتبر الشارع في وجود المركب لا في حكمه لكن لان عدمه بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب
موجودا حكما فصار شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار
في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر واليه اشار بقوله وقولهم للاكثر حكم الكل وهو الباب وهذا
نظير اعضاء الانسان فالراس ركن ينتفي الانسان اي حكمه من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك بانتفائه اي بانتفاء
الراس واليد ركن لا ينتفي الانسان بانتفائه لبقاء الحيوة ولوازمها عند فوات اليد مع ان المجموع المتشخص الذي يكون
اليد جزءا منه ينتفي بانتفائها البتة لان ذلك الشخص لا يبوت ولكن ينتقص واما العلة وهي الخارج المؤثر فان لفظ
العلة يطلق على معان الى بحسب الاشتراك او المجاز فيقسم العلة باعتبار ما يطلق عليه لفظ الى اقسامه كما يقسم
العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والرجل الشجاع وبيانه انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور
وهي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان واشار الى هذا بقوله فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف
الحكم اليها بلا واسطة هذا تفسير العلة حكما اسما وهي مؤثرة هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير
العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية وان
كانت متقدمة عليه بالذات والعلية لاحتياجه اليها اذ لو تخلف عنها لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت
الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وفرق بعض مشائخنا بينهما اي بين العقلية والشرعية
فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن الشرعية ووجه الفرق على ما نقل عن الشيخ ابي اليسر ان العلة لا توجب
الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف
الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ولا يلزم
ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة وفيه نظر لانه ان اراد
بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فلا نزاع فيه وهو
لا يوجب تاخر المعلول عن العلة بالزمان وانما بين الفسخ على حكم العلل الشرعية لا على نفسها كالعقود مثلا فانه لا شك
في انعدامها لانها كلمات وحروف حرف منها حال قيام حرف آخر واما اسما فقط لا معنى وحكما كالمعلق على الشرط على
ما يأتي في اقسام الشرط فان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما

لكنه ليس بموثر في وقوعه قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف
والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك مضاف علة اسما ومن حيث انه موثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى
عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا في اول فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يدخل على الحكم فقط لا على السبب الذي
هو اكثر خطرا من الحكم ولا يلزم منه تخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها لان الخلاف في تخصيص العلة التي هي الاوصاف
الموثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ ودلالة كونه اي كون البيع الموقوف والبيع
بالخيار علة لا سببا وان كان الحكم يتراخى عن العلة اسما ومعنى كما يتراخى في السبب ان المانع اذا زال بان باذن المالك
في بيع الفضولي ومضي مدة الخيار وجب الحكم به اي بالملك من حين الايجاب لكن من وقت العقد حتى يملكه المشترى
بزوايده المتصلة والمنفصلة في زمان التوقف وكالاجارة عطف على قوله كالبيع فانه علة اسما ومعنى حتى
صح تعجيل الاجرة ولو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست الاجارة علة حكما لان المنفعة
معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما ولا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى
ملك الاجرة لان من ضرورة ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الوجوب كالثمن والمثمن لكنها
اي لكن الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان
يثبت الحكم من غرة رمضان لا من حين التكلم بخلاف البيع الموقوف فانه يثبت حكمه من وقت الحكم كما بينا فكانه
هناك ليس يتخلل زمان وكذا كل ايجاب مضاف الى المستقبل صريحا نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة
الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام
المشقة نفوله وصوله زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة يشبه الاسباب لعدم مقارنته بالحكم
ولو لم يكن الحكم متراخيا الى وجود النماء لكان النصاب علة غير مشابهة بالاسباب وليس النصاب ايضا سببا
حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك لان المؤثر هو المال النامي لا محض
وصف النماء فانه قايم بالمال لا استقلال له اصلا فلا يصلح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي وليس
النصاب علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك
لان النماء الحقيقي انما يحصل بزيادة الزرع وبالنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي هو
حولان الحول ولا يحصل شي من ذلك بنفس النصاب حتى يوجب النصاب صحة الاداء قبل تمام الحول لكونه علة
من غير ان يكون للنماء دخل في العلية فيتبين بعد الحول انه اي المودى كان زكوة وكذا مرض الموت فانه علة اسما
ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق
الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى حكمه الى وصف الموت والجرح علة اسما ومعنى للهلاك
لا حكما فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي علة اسما ومعنى للموت ويتراخى الى نفوذ السهم في المرمي وكذا التزكية
اي تزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند ابي حنيفة حتى اذا رجع شهادة التزكية وقال

تعجيل م
عدم م
النقود
ابطالرم

العدم

تعد الكذب ضمن الرد خلافا لابي يوسف ولما كانت هذه الامثلة قبيل علة الحكم عمم الحكم فقال وكذا كل ما كان
علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك والملك علة للعتق فالعلة في جميع هذه الصور تشبه الاسباب من جهة
تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول لكن لا يتحقق في شرى القريب
التراخي تاما فيشبه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير واما بكسر العين ما له شبه العلة كجزء العلة وهذا هو
العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب ولا سببا لان السبب طريق
موضوع لثبوت الحكم بعلته وجزء العلة ليس كذلك والمراد بالجزء غير الجزء الاخير او غير احد الجزئين الغير المترتبين
كالقدر والجنس ولذلك قال فخر الاسلام انه وصف له شبه بالعلة لانه موثر والسبب المحض غير موثر لانه لا تاثير لاجزاء
العلة في اجزاء المعلول على ما هو المقرر عندهم وانما المؤثر تمام العلة في تمام المعلول ولذلك قال الشيخ السرخسي
انه سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر فيثبت به اي بجزء العلة
ما لم يثبت بالشبهة لان جزء العلة شبهة العلة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس لان علة
الربوا مجموعهما لا شبهة الفضل لما في النقدين من المزية فلا يجوز لان يسلم الحنطة في شعير بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى لحرمة
الجزئين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة وهي مجموع القدر والجنس واما العلة معنى وحكما
لا اسما كالجزء الاخير للعلة اذا كانت العلة ذات وصفين موثرين مترتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة
معنى وحكما لوجود التاثير والمقارنة به لا اسما لعدم الاضافة اليه وانما يضاف الى المجموع كالقرابة والملك وهو الجزء
الاخير للعتق فان كلا والصواب يتراخى العتق لان كلا منهما اثر ان ايجاب الحكم الا ان الثاني ترجح بوجود الحكم عنده فيجعل
علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيحصل وصفا له شبهة العلة واليه اشار بقوله فاذا
تاخر الملك يثبت الحكم اي العتق به قيل فيه نظر لان الملك علة اسما ومعنى وحكما لان اضافة الحكم وثبوته به شايع في عبارة
القوم وكيف لا يكون علة اسما مع ان الجزء الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا اليه لذا قال الترجمة
وفي النظر نظر لانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع
في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب حتى يصح نية الكفارة عند الشراء لان نية الكفارة يعتبر
عند الاعتاق فيعتبر النية عند الشراء ولذا كانت العلة الجزء الاخير لان الشراء علة العلة فيكون النية عند الشراء
نية عند ايجاد العلة التامة ويضمن اذا كان شريكا عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وصورة المسألة لو اشترى رجلان
محرما لاحدهما فان الاشترى الاجنبي شقصا ثم القريب بعد يضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق سواء كان القريب
موسرا او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى وان اشترياه معا فعندهما يضمن لما ذكرنا وعند
ابي حنيفة لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساده حيث جعل القريب شريكا لنفسه في الشراء سواء علم الاجنبي القرابة او لم يعلم
اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي اولا فانه لا رضا منه بالفساد ولما كان الرضا امرا باطنا
ادير الحكم على السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة فحكم بوجود الرضا في صورة الجهل بالقرابة والا لا يتصور الرضا

هو و
بام
الحرمة م
الصلاة م
للاخير م

الا مع العلم بها وان تاخر القرابة عن الشرى كما اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه يثبت العتق بها اي بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة قيمة نصيب شريكه لان الجزء الآخر من العلة اعني القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو المعتق اما لو اشترياه معا وكانت القرابة معلومة قبل الشرى لم يضمن مدعي القرابة عند ابي حنيفة لانها لم يحصل بصنعه وقد رضي الاجنبي بفساد نصيبه كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه فان مدعي القرابة لم يضمن نصيب شريكه بخلاف الشهادة اي اذا شهد والصدق ثم والصد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فان تقادح بضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بها واما اسما وحكما وهي اما باقامة السبب الداعي وهو الذي يفضي الى الشيء في الوصول فلا بد ان يقام مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح اقيم مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة وانما ذكر المدعو اليه في الثلثة الاول لظهوره فيها او باقامة الدليل مقام المدلول وهو الذي يلزم من العلم به العلم بذلك الشيء وقد يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق فان الطلاق فيه خطر لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة واقامة استحداث الملك اي ملك المشتري مقام الشغل في الاستبراء فانه دليل على ملك البائع وملك البائع سبب لشغل الرحم بمائه لانه تمكن من الوطي الموصل الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب الحامل المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة في قوله اما دفع الضرورة كما في احببتني وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الداعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كان مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كان مع الزوجة والامة في الحرمات والعادات فاقيم الجماع مقام الانزال للاحتياط واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليها ممكن لكن في اضافة الحكم اليها حرج لخفائها وبالتقسيم العقلي الذي يرتقي الى اقسام سبعة ينحصر فيها العلة وهو انه ان لم يوجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتيب لا يوجد العلة اصلا وان وجد ها متفرقا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها يحصل ثلثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة يحصل قسم آخر بقي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط والتقسيم المذكور بفيضها والاحكام تدل على ثبوتهما الا ان القوم لم يصرحوا بهما ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لوجود التاثير لا اسما وحكما لعدم الاضافة والمقارنة فما له شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء علة حكما فقط كالداعي مثلا اذا كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة

حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق مثلا علة حكما لانه يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط واما السبب فهو في اللغة ما يتوصل به الى الشيء وفي الاصطلاح ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت العلة مضافة اليه اي الى السبب وحادثة به كوطي الدابة بقوائمها شيئا من الاشياء حيوانا كان ام غيره فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وحادثة به وهو السبب لان السوق لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما طريق اليه فالسبب ح في معنى العلة فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة كالحرمان عن الميراث والكفارة والقصاص فيضاف الحكم اليه اي الى السبب فيجب الدية بالشهادة بالقصاص اذا رجع الشاهد عن شهادته لا يجب القصاص على الشاهد عندنا كما اذا شهد ان زيدا قتل عمرا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه اي لان القصاص جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد وشهادته انما صارت قتلا اي موصلة الى القتل بحكم القاضي واختيار الولي القصاص على الدية الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة وحادثة بها من جهة انه ليس على الولي استيفاء القصاص قبل الشهادة واما عند الشافعي فيجب القصاص على الشهود اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر ولنا ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب وان قوي ولئن لم يكن العلة المتوسطة بين السبب والحكم مضافة اليه اي الى السبب حتى لم يكن العلة فعلا اختياريا فالسبب سبب حقيقي اي فالسبب سبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه ولا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال فسرقته والدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في السرقة والفاتح في الدلالة على الحصن فينقطع بهذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا يضمن اجنبي قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة واستولدها فاذا هي امة قيمة الولد مفعول لا يضمن بخلاف ما اذا زوجها الوكيل للمرأة او الولي لها على هذا الشرط اي شرط انها حرة فاذا هي امة فانه يضمن الوكيل او الولي قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل والاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية وهو وصف لازم له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة ولا يلزم علينا ان المودع والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم انما يضمن بازالة الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت الازالة بافضائها الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن ولئن حصلت الازالة بمحض الدلالة والمراد بالدلالة احداث العلم في الغير صح ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد ثم بين ان ازالة الامن سبب الضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اذا دل رجل السارق على مال مسلم لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فدلالته لا يكون ازالة للامن وبخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون الصيد محفوظا ليس للبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان وانما هو محفوظ لكونه صيد الحرم الذي جعله الله امنا ليبقى مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه اتلاف الاموال

بتنوه

هموم

مال بسرقته بيان

المملوكة والموقوفة وانما وجب الضمان على الساعي الى الحاكم الظالم مع ان السعاية سبب محض لان هذه المسئلة
مسئلة اجتهادية افتوا بها على خلاف القياس استحسانا لغلبة السعاة ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجا
به نفسه من الوجي وهو الضرب باليد او السكين لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل
فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط من يده فجرحه ضمن الدافع لعدم تخلل فعل المختار بينهما ومنه اي
من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر والمراد من هذه الثلثة الدالة عليها المعلقة صفة
لهذه الثلثة نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت حر ان دخلت الدار فلله علي كذا الجزاء وهو
وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور به قال المصنف قوله للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب قبل فساده واصح
لان التقدير يكون ح ومنه ما هو سبب للجزاء وقيل قوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اي كالتطليق ونحوه
حال كونها اسبابا للجزاء لكن اذا كان حالا عنها يكون قوله للجزاء متعلقا بما قبله بل الصواب ان قوله الجزاء متعلق بقوله
المعلقة لانها اي لان هذه الامور المعلقة ربما لا يوصل اليه اي الى الجزاء بان لا يقع المعلق عليه لان الشرط معدوم على
خطر الوجود وتسمية هذه الصيغ اسبابا مجازية لا حقيقة انما هي مجازات قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا و
كاليمين بالله للكفارة نحو والله لا ادخل هذه الدار فحلفها لانها اي لان اليمين للبر اي موضوعة للبر فلا يوصل البر الى
الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده فلا يكون اليمين سببا لها حقيقة بل مجازا وانما سمي هذا القسم مجاز القدم
الافضاء ولم يسم السبب الذي فيه معنى العلة مجاز الوجود الا نه مع انه قد اعتبر في حقيقة السببية وجود الافضاء
وعدم التاثير لان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا للشيء وموصلا اليه فخص هذا القسم الذي فيه عدم الافضاء
باسم المجاز ونبه بقوله مجازية ما فيه معنى العلة بتسمية ما ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا ثم اذا وجد الشرط في هذه
الصور الثلث يصير الايجاب السابق علة حقيقية لثبوت وقوع الجزاء مع وجود الاضافة اليها اليه والافضاء به فصار
بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بخلاف
اليمين للكفارة فانه اذا وجد الشرط عندنا لا يصير الايجاب علة فان الحنث علتها لا البر وعند الشافعي هي اسباب
في معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك بان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد لغيره ان ملكتك فانت حر يكون
باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز الشافعي التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد
السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز المعلق بالشرط الذي هو سببا مجازا
شبهة الحقيقة اي شبهة السببية وهذا يتبين في ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا كما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار
فانت طالق معلقا ثم قال لها انت طالق ثلثا منجزا فعند زفر لا يبطل التنجيز التعليق حتى لو تزوجها بعد التحليل
ثم دخلت الدار يقع الطلاق واشار الى استدلال زفر بقوله لانه لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود
ليصح التعليق فانه يحتاج الى الملك حال وجود الشرط لان زمان وجود الشرط موهوم ووقوع الطلاق يفتقر الى
الملك حالة التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق

وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك
غير معلوم شرطنا وجوده في الحال اي وجود الملك في حال التعليق لتترجح جانب الوجود اي وجود الملك عند
وجود الملك بحكم الاستصحاب فكما لا يبطله اي لا يبطل التعليق زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث بناء على
احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا
والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى
لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء
قلنا اليمين سواء كانت بالله او بغيره شرعت للبر اي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه
على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه
اذا كان اليمين بغير الله كما ان اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود من الحمل او المنع فيكون
للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر فلا بد من المحل اي كما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد لشبهة
الشيء من المحل ويكون المسبب ثابتا على قدر السبب فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا يدخل
الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الجزاء المخوف وهو وقوع الطلاق فيكون وقوعه ما نعا من تفويت البر
كالضمان يكون مانعا من الغصب فيبطله اي التعليق زوال الحل بان طلقها ثلثا لفوات محل الجزاء لان المرأة
اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات كما يبطل التعليق بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا لا يبطله زوال
الملك بان طلقها ما دون الثلث لانه يمكن الرجوع اليها واما التعليق بالتزوج نحو ان تزوجتك فانت طالق فان البر
فيه مضمون بالجزاء لوجود الملك عند وجود الشرط ضرورة ان الشرط انما هو غير تحقق الملك فان الشرط فيه لمعنى العلة
وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة اي شبهة الحقيقة ويكون للجزاء شبهة الثبوت في
الحال ليكون البر مضمونا واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر وانما يترتب الحكم
عليه وان كان بايجاب الله تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة
فسبب الوجوب للايمان بالله اي التصديق بالله والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد
به العقل حدوث العالم ولا ننكر ان وجوب الايمان بايجاب الله الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد ولما
كان هذا السبب في الافاق والانفس موجودا ادام واليه الاشارة في قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية
اذ كل احد يشاهد نفسه والسماوات والارضين فكان ذلك ملازما لكل من هو من اهل الايمان يصح ايمان الصبي المميز
وان لم يخاطب به لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر
وان تم اذا الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل الايمان فيتحقق في حقه تبعا للابوين وسبب الوجوب
للصلوة الوقت على ما مر في فصل ان المامور به نوعان وسبب الوجوب للزكوة ملك المال ان تكرر الوجوب
بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب

فاجاب عنه بقوله الا ان الغنى المعتبر فى اداء الزكوة لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى لا يكمل الا بمال نام ليصرف
بسبب النماء الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء والنماء بالزمان وهو امر باطن
فاقيم الحول الذى هو السبب المؤدى الى النماء مقام النماء فيجعل المال بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال
تقديرا ولما كان احوال الناس فى الغنى مختلفة قدره الشارع بالنصاب وسبب الوجوب للصوم ايام شهر رمضان
كل يوم لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذى لا يتجزى من اليوم سبب لذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة مستقلة وقيل
السبب هو مطلق شهود الشهر اى الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع ولهذا وجب القضاء على من كان اهلا فى
الليل ثم جن وافاق بعد مضى الشهر ولهذا يصح نية الاداء بعد حلول جزء من ليلة هلال رمضان ولم يصح قبله و
سبب الوجوب لصدقة الفطر راس يمونه ويلى عليه بقال مان عياله مونا اذا قام بكفاية امرهم واحتمل
مؤونتهم فهو رجل ممون وانما الفطر شرط لقوله صلعم ادوا عمن تمونون وعن اى لفظة عن وهى للبعد والمجاوزة
اما لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه اولان يجب عليه فيؤدى عنه اى الوجوب
منى على محل فاداه عنه كانه نايب عنه كما فى العاقلة فان العاقلة ادى الدية والثانى اى حمل الحديث على المعنى
الثانى باطل لعدم الوجوب على العبد والصبى والفقير والكافر الذين يكونون فى موونة المكلف ضرورة دخولهم فى
من يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالى والصبى غير مكلف والفقير ممن يجب عليه الصدقة
له فلا يجب عليه وتصرف اليه فلا تصرف عنه والكافر خارج عنه لانه ليس من اهل القربة فيثبت الاول وهو ان لفظة
عن للانتزاع وايضا تتضاعف الواجب بتضاعف الراس فيكون الراس هو السبب فان قلت الصدقة تضاف
الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب عنه بقوله والاضافة الى الفطر تعارضه الاضافة الى الراس واذا تعارضا
تساقطا وهى الاضافة تحتمل الاستعارة ايضا لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا تضاعف الوجوب فان
المجاز لا يجرى فيه لانه امر حقيقى لا يحتمل الاستعارة التى هى من اوصاف اللفظ قيل فيه نظر لانه لو كان جاز الاضافة
الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب فى احتياج الحكم اليه
وجوابه ان الاضافة الى غير السبب وان فى الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف
غير السبب ليس بوارد وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المونة فى قوله صلعم ادوا
عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة يجب وجوب المؤن والاصل فى وجوب المؤن راس يلى عليه كما فى العبيد والبهائم ففيه
تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية وسبب الوجوب للحج البيت بدليل الاضافة واما الوقت والاستطاعة
فشرطان الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة شرط لوجوب الاداء اذ لا يجوز قبل الوقت ولا وجوب بدون
الاستطاعة وليس الوقت او الاستطاعة سببا لعدم الاضافة اليه ولعدم التكرر بتكرره وسبب الوجوب للعشر
الارض النامية بحقيقة الخارج فالارض سبب للعشر بالنماء الحقيقى لان العشر متعلق بجنس الخارج فلا بد من حقيقته
وبهذا الاعتبار هو اى العشر مؤنة الارض لان اسه تكلم ببقاء العالم الى الوقت الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها

فيجب عمارتها والنفقة عليها كالدواب والعبيد وباعتبار الخارج وهو اى الحال ان الخارج نتيج الارض عبادة لان
العشر من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج سبب وجوبه الارض النامية الا ان النماء معتبر فيه
تقديرا بالتمكن من الزراعة وذلك لان الخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء التقديرى ثم الخراج للذابين عن دار الاسلام الاعداء
والعشر للمحتاجين الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء فصار الخراج مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار
الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر واقبال على المذموم المبغوض
بلسان الشرع فصار سببا للمذلة ولذلك ولاجل ثبوت وصف العبادة فى العشر وثبوت وصف العقوبة فى الخراج لم يجتمعا
اى الوصفان فى سبب واحد وهو الارض النامية عندنا للتنافى بينهما ولما كان كل منهما مونة باعتبار الاصل وهو الارض خلافا
للشافعى لان عنده يجب العشر من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض
وسبب الوجوب للطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام
الى الصلوة وهذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما هو مشعر
بسببية للصلوة لا بسببية لارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدى الرب
بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف الطهارة على الحدث فيكون شرطا وليس الحدث
سببا لان سبب الشىء ما يفضى اليه ويلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك لو كان سببا لنفس
الطهارة وليس كذلك وانما هو سبب لوجوب الطهارة وهو لا ينافيه ولا يلزم من كون الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهى شرط
للصلوة ان يكون الحدث شرطا للصلوة بناء على ان شرط الشرط شرط لان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها وسبب
الوجوب للحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وزنا وقتل عمدا لان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود
والعقوبات المحضة يكون محظورات محضة كما ذكرنا والكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة لما فيها من
معنى العبادة والعقوبة مثل الفطر فى رمضان من حيث يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية
على العبادة محظور بخلاف الزنا مثلا فانه يلاقى حراما محضا وسبب الوجوب لمشروعية المعاملات كالمناكحات المتعلقة
ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهى ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع اختلال امر
النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات للبقاء المقدر للعالم الى قيام الساعة وسبب الوجوب للاختصاصات الشرعية
التى هى آثار لافعال العباد كالملك فى البيع والحل فى النكاح والحرمة فى الطلاق التصرفات المشروعة وهى تلك الافعال
كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصوم
يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب
ايضا مجازا وان لم يكن هو اى ذلك الحكم الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت فى هذا الحكم
وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا فى القياس
يختص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو ما يتوقف عليه الشىء فى الواقع عقلا او بحكم الشارع حتى لا يصح

العقل

الحكم بدونه اصلا كالشهادة للنكاح اولا يصح الا عند تعذر واليه اشار بقوله والوضوء للطهارة او جعلى يعتبره المكلف
ويعلق عليه تصرفاته وهو بكلمة الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق او دلالة اى بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام
على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه نحو المراة التى اتزوجها طالق لانه فى معنى ان تزوجت امراة فهى طالق باعتبار ان
ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلة وعنده منع الحكم واما شرط فى حكم
العلة وهو شرط لا يعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليه فيضاف الحكم اليه اى الى الشرط عند عدم معارضة الشرط
العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لانه يشابه العلة فى توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة
فانه لا عبرة بالشرط كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم كما اذا شهد قوم بان رجلا علق طلاق امراته الغير المدخولة بدخول
الدار واخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ولزوم نصف مهر المثل فان رجع شهود دخول الدار
وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المراة من نصف مهر المثل فان رجعوا مع شهود اليمين اى التعليق جميعا يضمن الثانى
فقط لانهم شهود العلة باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة اسم للحقيقة وما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد
شهادة الفريقين وقضاء القاضى اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة
للاضافة الى الشرط وانما ضمن شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة فيما اذا شهد قوم بانه تزوج هذه المراة بالف واخرون
بانه دخل بها ثم رجع الفريقان لان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا فى ملك الزوج عوض
ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير بان شهدوا ان
الزوج خير امراته وشهود الاختيار بان شهدوا ان المراة اختارت نفسها فقضى القاضى بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان
يضمن شهود الاختيار نفسها فقضى القاضى بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان لان شهود التخيير سبب مفض الى الحكم فى الجملة
وشهود الاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب ولما شرط فى اضافة الحكم الى الشرط
ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط
واليمين جميعا ثم اورد مثالا لا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا يصلح لاضافة الحكم الى الشرط بقوله فان قال المولى ان كان
قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضى بعتقه
ثم حله المولى فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابى حنيفة لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده لابتنائه على
دليل شرعى واجب العمل به ولا بد من صيانته عن البطلان بخلاف اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة
بالقضاء حينئذ لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد اذ لا يمكن القيد الا
بحل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحكم فلم يمكن اضافته اليه والعلة
وهى قضاء القاضى لا يصلح لضمان العتق لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين هكذا قال المصنف وفيه نظر
لانه صح فى مسئلة رجوع الفريقين اى شهود التعليق وشهود الشرط ان العلة هى شهود التعليق وهى صالحة لاضافة
الضمان اليها لانها اثبتت العتق بطريق التعدى حيث ظهر كذبهم بالرجوع وهو المذكور فى اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق

لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات الشرعية هى التصرفات المشروعة فعلى هذا يكون المراد بالعلة التعليق وهو
غير صالح هنا للاضافة اليه لانه تصرف من المالك فى ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه فتعين الاضافة الى
الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب عليهم الضمان بخلاف رجوع الفريقين اى شهود
اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها يثبت العتق بطريق التعدى وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ
فى الباطن لانه مبنى على الحجة الباطلة وانما ينفذ فى الظاهر لان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة فى وجوب
العمل واذا لم ينفذ فى الباطن كان العبد رقيقا بعد القضاء فيعتق العبد بحل القيد فلا يضمن الشهود وكذا حافر البير فان
فيه شرطا يعارضه علة لا تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر فان الثقل علة السقوط لكن الارض مانعة من السقوط
فازالة المانع صارت شرطا للسقوط وهو امر طبيعى والمشى مباح وهو سبب يشارك العلة فى الافضاء الى الحكم والاتصال به
فلا يصلح للاضافة الحكم وهو الضمان اليها فيضاف الحكم الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر فى غير
ملكه ولا يضاف الى السبب وهو المشى لانه مباح محض وفيه اشعار بانه لو كان المشى ايضا متعديا كما اذا كان الحفر فى
ملك الغير فيسقط الماشى بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية فى ذلك بل الرواية مطلقة فى ضمان الحافر المتعدى
بخلاف ما اذا اوقع نفسه فى البير العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة اليها فلا يضاف
الى الشرط واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب اذ لا معنى للسببية الا الافضاء
الى الحكم والتادى اليه من غير تاثير وهو حاصل فى هذه الامور وانما شرطها فى حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار
اى حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار خرج به الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان التطليق وهو فعل المختار
لم يعترض على الشرط بل تقدم وخرج عنه ما اذا اعترض على الشرط فعل طبيعى كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف
غير منسوب ذلك الفعل اليه اى الى الشرط خرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر
فحكمه انه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا فان الحل
بيان لكون حل القيد فى حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان لما سبق ان الاباق الذى هو علة التلف صار الحل الذى هو الشرط
كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما وانما لم يجعل الشرط كالعلة
لان العلة هنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به وانما قال على صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقاد
علة لما سبق ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة والشرط المحض متاخر
عنها اى عن صورة العلة وفيه نظر لان تاخره عنها انما هو فى الشرط التعليقى لا الحقيقى كالشهادة فى النكاح والطهارة فى الصلوة
والعقل فى التصرفات وكذا لا يضمن عندنا اذا فتح باب قفص او باب اصطبل فنفر الطير والبهيمة خلافا لمحمد فانه يضمن
عنده لان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا لا يصلح لاضافة التلف فيضاف الى الشرط فاذا خرجا على فور الفتح الفور مصدر فارت
القدر فورا اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التى لا ريث فيها والا ثبت فقيل جاء فلان من فوره وجب
الضمان كما فى سيلان ماء الزق فان السيلان طبيعى للطير كالسيلان للماء واعلم ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الفعل

الطبيع مستقل في الاستدلال على الضمان لكن عبارة المصنف ههنا ليست على ما ينبغي لانهما اي ابا حنيفة وابا يوسف
انه اي ان فعلها هدر في اثبات الحكم به واضافته اليه لانه قطعه اي قطع الحكم عن الغير اي عن الشرط فان فعلها لا ينافي ذكر
كالكلب يميل عن سنن الارسال اي ارسل صاحب الكلب اياه على صيد ثم مال عن سنن الصيد ثم اتبعه واخذه فانه لا يحل
لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الحكم الفعل الى المرسل
ولا شك ان هذا جواب عن الاستدلال لمحمد رحمه الله واذا قال الولي اي اولياء المقتول سقط الماشي في البير وقال الحافر اسقط الماشي
نفسه فالقول له اي للحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة ويدعي قطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل ولا يعارض
هذا بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البير لان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على
العاقلة ولا بد من اقامة البينة على انه وقع في البير بغير تعمد منه بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لانه صاحب
علة واما شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجود
اي باعتبار الوجود شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الشرط الاول في الملك لا الشرط الثاني لا تطلق وبالعكس يطلق خلافا لزفر رحمه الله
كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق لان
الملك يشترط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط فيشترط الملك عند الشرط الثاني لا عند الاول ولذلك
ان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت لم
تطلق اتفاقا واما العلامة فقد ذكروا اي نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد وهو وجود
متاخر عن وجود صورة العلة مثلا كدخول الدار مثلا وههنا علية الزنا لا يتوقف على احصان يحدث متاخرا او فوق
ما ذكروا من ان الشرط امر متاخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير الشرط التعليقي
فان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو فيه لا الشرط الحقيقي وهو ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا كالشهادة للنكاح و
العقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة البدن والثياب والمكان لها وهو قسمان احدهما ان يكون الشرط
متقدما كالامثلة المذكورة والثاني ان يكون متاخرا كحفر البير المتاخر عن وجود الثقل وقطع حبل القنديل وهو اقوى
مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متقدم فانه يسمى علامة لعدم مقارنة الحكم كالاحصان فانه متقدم
على العلة هكذا قال المصنف وفيه نظر من وجوه لان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتاخر العلم به كما في تعليق
عتق العبد يكون قبل عشرة ارطال ولان كل شرط متقدم لا يسمى علة كشروط الصلوة ولا كل شرط متاخر يكون
في معنى العلة كشروط اليمين كما ذكرنا ولان الشرط الذي هو العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من
سقط في البير بعد حفر البير فان ثقله الذي في معنى العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض
قال المصنف لما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا
اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة اما وجه نظري في كونه علامة فظاهر وذكر لان العلامة ما يتعلق
على الشيء من غير تاثير فيه ولا توقف عليه بل يدل على وجود ذلك الشيء والاحصان ليس كذلك لان وجوب الرجم موقوف عليه

واما نظري في كونه ليس شرطا في معنى العلة فغير وارد لان انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة للاضافة
الحكم اليها والزنا ههنا صالح لذلك ولان الاحصان لا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة لانه عبارة
عن خصال بعضها مندوب وبعضها مامور به ثبت الاحصان على تقدير كونه علامة بشهادة الرجال مع النساء
فان قيل بناء على شهادة الرجال مع النساء يثبت بها الاحصان مع ان الزنا لا يثبت بها فيجب ان يثبت ايضا بشهادة
كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه فيكون الشهادة على مولاه الكافر وقيل لا يثبت عتقه بشهادتهما
وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على هذا العتيق
المسلم ضرورة تحقق الاحصان وقيل يثبت بها العتق تسبق تاريخ الاعتاق على الزنا فيكون شهادتهما يتضمن ثبوت
العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل وضرر الثاني يرجع الى العبد المسلم فلا يقبل والى هذا اشار
بقوله قلنا الشهادة النساء خصوص بالمشهود به وهو الحق في عدم القبول دون المشهود عليه فانها اي فان شهادة الرجال
لا يثبت العقوبة وههنا اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبتها اي لا يثبت بشهادة الرجال
مع النساء العقوبة لان الاحصان ليس الا علامة لا علة او سببا او شرطا في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة لكن
يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو المسلم وهو تكذيبه ورفع منزلة الكافر وهي اي شهادة الرجال مع النساء تصلح لذلك
الضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد
الذي اعتقوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح شهادة الكافر لذلك الاضرار بالمسلم وهو لا يجوز لقوله تعالى ولن يجعل الله
للكافرين على المسلمين سبيلا والحاصل ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وذلك منتف في الاحصان
لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما والرجم جزء العتق
مع الرجم وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به قالا ان شهادة القابلة
على الولادة يقبل من غير قرائن اي في المبتوتة من قولهم طلقها ثلثا بتة اي انقطعت عن صاحبها وبائنة والمتوفى عنها
زوجها ولا حبل ظاهر عطف على فقد فراش ولا اقرار من الزوج به اي بالحبل لانه لم يوجد هما اي في شهادة القابلة الا تعيين
الولد وهي اي شهادة القابلة مقبولة فيه اي في تعيين الولد واما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة
للعلوق السابق وعند ابي حنيفة رح لا يقبل شهادة القابلة في الصور المذكورة لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب
مضافا الى الولادة فلا يكون علامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها
كمال الحجة وهو رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة المذكورة وهي الفراش القائم والحبل الظاهر
واقرار الزوج بالحبل فان كل واحد منها دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة علامة معرفة واذا
علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها في حقه اي في حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها اي بشهادة
المرأة يثبت ما كان تبعا لها من الطلاق ونحوه فما اعتبرا جانب كون الولادة علامة بعد جعلها شرطا لا يقبل شهادتها
عند ابي حنيفة رح لان الولادة شرط الطلاق تتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه

وهو الطلاق فاعتبر ابو حنيفة رحمه الله جانب الشرطية فلا يثبت الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين والذي
ذكرنا انما يكون فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اما لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رحمه الله يثبت بمجرد اقرارها بالولادة
كما في تعليق الطلاق بالحيض كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية تعتبر
فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا يتعدى عنه الى ما هو من فيه وهو الطلاق لانه الطلاق مما يطلع عليه الرجال
~~وهو الطلاق فلا يتعدى عنه الى ما هو من توابعه~~ فلا يقبل فيه شهادة القوابل ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها
لا في حق الطلاق كما في شهادة المرأة على ثيابة امة في حق امرأة ثيب ورجل ثيب الذكر والانثى فيه سواء قال ابن السكيت
وذلك اذا كانت المرأة قد دخل بها او كان الرجل قد دخل بامرأته وفي المغرب ثيبت المرأة اذا صارت ثيبا وهذا مبني على
لفظ الثيب ثوبا والثيابة والثيوبة في مصدرها فليس بكلام عربي بعت على انها بكر وادعى المشتري على انها ثيب
في حق الرد فان شهادتها لا تقبل في حق الرد على البائع ولكن كانت مقبولة في البكارة والثيابة فكذا ههنا بل يحلف
البائع على انها ليست بثيب وقال الشافعي رحمه الله الاصل في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف
ذلك اي كونه كبيرة اي لم يتبين الا العجز عن اقامة البينة ان القذف صدر وجد كان كبيرة لا انه يصير كبيرة عند العجز ولم يكن
قبل ذلك كبيرة فيكون العجز علامة لجنايته فثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه اي على العجز عن اقامة
البينة بمجرد القذف يثبت الشهادة عند الشافعي رحمه الله وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط
اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد فان قلت الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة
البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية والعجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يقدم الجلد
على العجز ايضا على ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي رحمه الله فاجاب عنه بقوله بخلاف الجلد اذ هو فعل
حسي فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف
وان لم يتحقق العجز يظهر ان عدمه انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذكر القذف واما عدم قبول الشهادة فانه حكم
شرعي يمكن سبقه قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة لله تعالى ومعنى اللغة صفة الحسبة
وهي الاجر اسم من احتسب بالشيء اعتد به وجعله في الحساب ومنه احتسب عند الله خيرا اذا قدمه ومعناه اعتده
فيما يدخر عند الله فان قلت لما احتمل القذف الحسبة ولم يكن جناية محضة ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة فاجاب
عنه بقوله وهو اي القذف وان احتمل ان يكون حسبة لا يحل القذف ولا يجوز الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد
الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو
المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف رحمه الله ولم يحضر الشهود صار القذف كبيرة مقتصرة على حال العجز لا مستندة الى
الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء فيكون العجز
من طالب القاضي شهادة الزنا علامة والعفة اصل في المسلم لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح
حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم اي بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد وحد التقادم قبل ستة اشهر وقيل مفوض

ذلك الى رأي القاضي في كل عصر وقبل شهر واحد بعدما جلد القاذف يبطل رد شهادته بل صار مقبول الشهادة
ويحد الزاني وان تقادم العهد وقد اتى بالبينة على الزنى بعدما جلد القاذف يبطل الرد اي رد شهادة القاذف
ولا يثبت الحد اي حد الزنا على الزاني لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد وفي هذا اشارة الى جواب سؤال
اذا كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فلما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف
اعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف باب المحكوم به وهو فعل المكلف الذي
يتعلق به خطاب الشرع وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي اي لا بد من تحققه حسا اي وجوده في الواقع بحيث يدرك
بالحس او بالعقل كالزنا والاكل لان الخطاب لا يتعلق بما لا وجود له اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات
العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات وما له وجود شرعي مع وجوده الحسي
ومعناه ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان
والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع فالاول بعد ان يتعلق حكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر بان
يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي وهو اما صفة لفعل المكلف او اثر له او لم يكن سببا له فالاقسام
اربعة كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الجلد وصفة لفعله وكالاكل ونحوه فانه تارة واجب وتارة حرام وليس سببا
لحكم شرعي وكذا الثاني وهو الذي يكون له وجود شرعي كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر له وهو الملك بخلاف
الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه
بانتفائه وكالصلوة فانها واجبة وليست سببا لحكم آخر والوجود الشرعي يحسب اركان وشرائط اعتبرها الشرع فان
وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية اي لا من حيث انها ذاتية يسمى صحيحا بالاصل والوصف
والا يحصل تلك الاوصاف الغير الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه
وطراوته وبقي اصله وان لم يوجد الاركان والشرائط يسمى باطلا يفهم منه انتفاء كلها وليس المراد ذلك لانه ان انتفى شيء
منها يسمى باطلا كبيع الملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط والفاسد صحيح باصله دون
وصفه واما الصحيح المطلق من غير قيد فيراد به الاول وهو ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة
وعند الشافعي رحمه الله الفاسد والباطل مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى وهو ما
يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فالكل سواء في الاضافة
الى الله تعالى قال الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض باعتبار التضرر والانتفاع وهو متعال عن الكل او حقوق العباد
ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني
غالب ولا يكون قسم آخر اجتمع فيه حق الله وحق العبد على التساوي اما حقوق الله تعالى فثمانية بحكم الاستقراء عبادات
خالصة كالايمان وفروعه وعقوبات خالصة كالحدود وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادات فيها
معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه

كخمس الغنايم وكل من الايمان وفروعه يشتمل على الاصل والملحق به والزوايد يعني ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به
وزوايد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع مشتمل على الثلثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنايها
على الايمان واحتياجها اليه ضرورة وكونها من فروعه لا ينافي كونها في نفسها مما له اصل وملحق به وزوايد فالايمان اصله
التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وساير صفاته ونبوة محمد عم وجميع ما علم
مجيئه به بالضرورة والاقرار باللسان ملحق به لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل
لان محل التصديق هو القلب حتى ان تركه لم يقر باللسان مع القدرة لم يكن عند الله وعند الناس وهذا عند بعض
علمائنا كشمس الايمة وفخر الاسلام فهو عندهم ركن من الايمان وملحق باصله اما عند البعض فالايمان التصديق
والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مومنا عند الله تعالى
وحتى ان الكافر لو اقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق وهو اي الاقرار اصل في
حقها اي في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى صح ايمان المكره على التكلم بكلمة الكفر في حق احكام الدنيا ولا يصح لانه
اي لم يصر مرتدا مع ان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارضة وهو الاكراه وزوايد الايمان
الاعمال لقوله صلعم لا ايمان بدون الاعمال فانه نفي لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان الزايدة واما الفروع
فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال
القلوب والملحق بها الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة
بالذات وزوايدها مثل الاعتكاف الذي فيه تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة وعبادة فيها مونة كصدقة الفطر
اما جهة المونة فهي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة واما من جهة العبادة فكثيرة مثل تسميتها صدقة
وكونها طهرة للصايم واشتراط النية في ادائها فلم يشترط لها بناء على ان فيها معنى المونة كمال الاهلية المشروطة
في العبادات الخالصة فوجبت في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المونة خلافا لمحمد ره فانه اعتبر جانب العبادة لكونها
ارجح ومونة فيها عقوبة كالخراج فان فيه مونة باعتبار الاصل وهو الارض التي اخذت عنوة ووظف عليها الخراج
وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة التي فيها الذل لما اشار اليه صلعم حين راى آلة الحراثة في دار قوم
فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا فلا يبتدا الخراج على المسلم لما فيه معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة والعز
حتى لو اسلم اهل دار الكفر طوعا او فتحت عنوة وقسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكنه اي لكن الخراج
يبقى على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لانه اي لان الخراج لما تردد بين الامرين اي
بين العقوبة الغير اللاحقة بالمسلم والمونة اللايقة به لا يبطل الخراج بالشك على ان الوصف الاول هو المونة غالبة على
ما سبق انه مونة باعتبار الاصل وهو الارض والمسلم اهل للمونة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء وعقوبة باعتبار
الوصف وهو التمكن من الزراعة في الخراج ومونة فيها عبادة كالعشر فان فيه مونة باعتبار الاصل وهو الارض وعبادة
باعتبار الوصف وهو النماء فلا يبتدا العشر على الكافر وعند محمد ره كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فانه يبقى على العشر لانه

على الكافر
العشر

من مؤن الارض والكافر اهل للمونة ومعنى العبادة تابع فيسقط في حقه كالخراج يبقى على المسلم فقاس بقاء العشر على الكافر
على بقاء الخراج على المسلم وعند ابي يوسف يضاعف العشر لان فيه اي في العشر معنى العبادة المشتملة على القربة والكفر
ينافيها من كل وجه واذا كان الكفر ينافيها لان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه فلا يصح العشر ابتداء على الكافر
واما الاسلام فلا ينافي العقوبة من وجه واذا كان الكفر ينافي فيها فيضاعف العشر لانه لا بد من تغيير العشر اذ هو اي المضاعفة
اسهل من الابطال اصلا اي من ابطال العشر ووضع الخراج مقامه لان المضاعفة تغيير للوصف فقط وفي الابطال تغيير
للاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة وليس فيه تضعيف القربة والكفر ينافيها فان العشر
بعد التضعيف صار في حكم الخراج الخالي عن وصف القربة وعند ابي حنيفة ره ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف
القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه اذ التضعيف امر ضروري ثبت باجماع الصحابة على خلاف القياس في قوم باعيانهم
بعد ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان الاصل في الكافر وهو
الخراج وحق قايم بنفسه اي لا يجب في ذمة احد اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنايم
فان الجهاد حق الله اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به حق الله وجاز صرفها الى الغانمين وابائهم واولادهم وليست
حقا لزمنا اداؤه طاعة وخمس المعادن وجاز صرفه الى الواجد عند الحاجة وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات
قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فانه حق الله اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه حيث حرم مع وجود
علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه
في تركة المقتول فهو عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على
الفعل حيث قال لا ميراث لقاتل فلا يثبت الحرمان في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطا لانه لا يوصف بالتقصير
لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور فان قلت قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطا فاجاب عنه بقوله
والبالغ الخاطي مقصر لكونه محل الخطاب الا ان الله رفع خطا الخاطي من موضع المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في اللزوم لعظم
خطر الدم فلزمه الجزاء القاصر ولا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب حفر البير بان حفر بيرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك
ومثل الشاهد اذا رجع اي شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لان التسبيب ليس بقتل حقيقة لانه اي لان
الحرمان الميراث جزاء المباشرة كما بينا قبل ولا مباشرة هنا وحقوق دايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا يجب
الكفارات على المسبب كحافر البير لانها جزاء الفعل ولا يجب الكفارات على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي ره
فيهما اي في المسبب والصبي لانها عنده ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبيب ومن الحق بالمتلف هو الحق
الثابت لصاحب الشرع الفايت بفعل بضمان كالاستعباد الفايت بالقتل وهذا جواب عن قوله وهذا لا يصح في حقوق
الله تعالى لانه منزه ان يلحقه خسران يحتاج الى جبر وانما الضمان في حقوق الله جزاء للفعل ولا يجب الكفارة على الكافر
لوصف العبادة وهي اي العبادة غالبة فيها اي في الكفارات لانه صوم واعتكاف وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى
دون الجبر الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة غالبة فيها لانه اي لان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة

الغنا

فيه فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وفيه نظر لانه على خلاف ما صرح به السلف من ان جهة العبادة في كفارة
الظهار غالبة ولان من حكمها ان يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة وهو ليس كذلك لانه لو ظاهر من امراته مرتين او ثلثا
في مجلس واحد او مجالس متعددة لزمه لكل ظهار كفارة ولان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه
جناية لا لكونه غالبا وكذا كفارة الفطر فان وصف العقوبة غالبة فيها لقوله صلعم من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على
المظاهر وجه الاستدلال به على قول المصنف وهو ان العقوبة في كفارة الظهار غالبة ظاهر او ذلك لانه جعل التشبيه بكفارة
الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة في كفارة الفطر وفيه نظر لاحتمال ان يكون التشبيه للكرامة واما على قول غيره فوجهه
ان تقييد الافطار بصفة التعمد الذي يتكامل الجناية به ثم ترتيب وجوب الكفارة عليه دل على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال
الجناية وللاجماع على انها اي الكفارة لا تجب على الخاطي في الافطار بان سبق الماء حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها
كمال الجناية لما سقطت بالخطاء ككفارة الخطاء ومن كمال الجناية كمال العقوبة ولهذا الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة بوجه
فان قلت اذا لم يكن في الافطار عمدا شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فاجاب عنه بقوله لكن الصوم لما
كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعدم تمام ولكن
يتحقق بهذا الاعتبار قصور تمام الجناية بل هو منع عن تسليمه اي تسليم الحق الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي
العبادة والعقوبة فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة وهي اي الكفارات كذا قال المصنف الا ان توسط قوله وهي عقوبة وجوبا
عبادة اداء يخرج النظم عن نظامه بل الصواب ان يجعل الضمير عايدا الى كفارة الصوم ليحسن النظم ويستقيم المعنى عقوبة وجوبا
بمعنى انه وجبت اجزية لافعال توجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها يتادى بالصوم والاعتاق
والصدقة وهي قرب جمع قربة ويؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وقد وجدنا في الشرع
ما هذا شانه اي يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام
عبادة لانه مامور باقامتها ولم نجد على العكس اي ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا اي ما يجب عبادة وقربة ويكون اداؤه
عقوبة للمكلف وزجرا فانه لا يوجد في الشرع بل لا يتصور وانما قال ذلك جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى يسقط كفارة الصوم
تفريع على ان كفارة الصوم عقوبة غالبة بالشبهة كالحدود اي بشبهة يورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على
ظن طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف ساير الكفارات فانها لا تختلف بين محل ومحل ويسقط كفارة الفطر
بشبهة قضاء القاضي في المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته لتفرده او لفسقه وحكم بان اليوم من شعبان فصام
المنفرد لقوله صلعم صوموا لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم عامدا ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء هنا لما نفذ ظاهرا فيورث
شبهة حل الافطار لا انا نفذ ظاهرا وباطنا والا لاورث حقيقة الحل وزعم المنفرد ان قضاء القاضي برد شهادته خطاء
لا يخرجه عن كونه شبهة وعند الشافعي تجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه
ويسقط كفارة الفطر اذا افطرت المراة عمدا ثم حاضت في يوم افطارها او مرضت اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول
النهار وقلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون شبهة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض

وكذا

وكذا اذا اصبح الرجل صايما ثم سافر فافطر يسقط الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة
اما اذا افطر ثم سافر فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض والمرض فليس من له
الحرج واما حقوق العباد فاكثر من ان تحصى وما اجتمعا اي حق الله وحق العبد فيه والاول غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه
الى عامة العباد وهو حق الله وفيه دفع العار عن المقذوف وهو حق العبد والمعنى الاول غالب حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات
متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمعا
فيه والثاني وهو حق العبد غالب القصاص فان لله في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع وهو غالب ولذا
فوض استيفاؤه الى الولي ويجوز فيه الاعتياض بالمال واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا سواء كان قطعا او
قتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي
اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام لا الولي ولا يسقط بالعفو وفيه حق العبد من جهة ان فيه معنى
القصاص وهذه الحقوق ينقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار المجرد خلفا
اي قايما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد
اداؤه اي اداء الصغير العاقل مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل فيحكم بايمانه اصالة
لا يكفر تبعية والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له في الاسلام ثم صار تبعية اهل الدار اي دار الاسلام اي اهلها
وتبعية الغانمين خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين اذا عدما اي الابوان ولم يخرج الى دار الاسلام بل قسم او بيع
مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين والظاهر ان عند
عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي بنفسه وكذا الطهارة بالماء والتيمم لكنه اي التيمم خلف
مطلق عن الماء فيجوز اداء الفرايض بتيمم واحد الى غاية وجود الماء كما يجوز بوضوء واحد عندنا بالنص وهو قوله تعالى
فلم تجدوا ماء فتيمموا او عمل خلف ضروري عن الماء عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجوز اداء الفرايض بتيمم واحد
وقال الشافعي لو كان اناءان نجس وطاهر يتحرى فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري
ولا ضرورة هنا فانه خلف مطلق لا ضروري ولا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز
بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الاناءان في حكم العدم ثم عندنا التراب خلف عن الماء اي خلفيته في الالة عند ابي حنيفة
وابي يوسف لانه تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص
وحكم الماء افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الحدث وهو التراب اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا فبعد
حصول الطهارة ان كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ كامامة الماسح على الخف
للغاسل مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه وعند محمد وزفر رح التيمم خلف عن التوضئ اي الخلفية عندهما
في الفعل لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز وحكم التوضئ اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة
حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم براسه وهو الاباحة مع قيام

الحدث فلم يكن خلفا فلا يجوز امامة المتيمم للمتوضي لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب
الاصل القوي صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلي بركوع وسجود على المومي وشرط الخلفية امكان الاصل
اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له اي للاصل ثم عدمه اي عدم الاصل في الحال لعارض لانه لا معنى
للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء ثم ظهور العجز
ينقل الحكم الى التيمم كما في مسئلة مس السماء اي اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء
في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف الغموس كما اذا حلف على نفي ما كان
او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر وقد سبق ذكرها

المحكوم عليه وهو المكلف الذي تعلق الخطاب بفعله ولا بد من اهليته للحكم وهي لا يثبت الا بالعقل اذ لا تكليف على
الصبي والمجنون قالوا انشا بمجازي كنتهم هو نور يضيء اي يصير ذا ضوء به اي بذلك النور طريق يبتدئ به اي بذلك الطريق
والمراد ترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يتمكن القلب من ترتيبها ليتوصل الى
المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس متعلق بقوله يبتدأ والضمير اليه راجع الى حيث اي الى محل ينتهي اليه
ادراك الحواس فيبتدي اي فيظهر المطلوب للقلب المسمى بالنفس الناطقة فيدركها النفس بتأمله اي التفاته اليه من التوجه
بتوفيق الله والهامه لا بتأثير النفس او توليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الملك العلام
تعالى هكذا فسر شارحوا كلام المشايخ والمصنف ولا حاجة الى هذا وعود الضمير الى حيث وهو لازم للظرفية لم يعهد في
العربية وانما المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدأ من الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق فانه
لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات اذ طريق ادراك المحسوسات يشترك فيه العقلاء والصبيان والمجانين
بل البهائم ولا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي صلعم انه اول ابداع المخلوقات
فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها من القوة الى الفعل وقوله طريق يبتدأ فابتداء ادراك
الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة من الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس وهي قوة سارية في البدن كله
بها يدرك الحار والبارد وغيرهما والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم
وهي قوة مرتبة في زايدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروايح والسمع وهي قوة مترتبة على العصب
المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان
في مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولا شك ان المرتسم في هذه الحواس هو صورة المحسوس
لا نفسه فان المحسوس بالبصر هو اللون الموجود في الخارج مثلا ليس بمرتسم في الباصرة وانما المرتسم صورته ونهايته
اي نهاية درك الحواس ارتسامه في الحواس الباطنة الخمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في اول التجويف المقدم تجتمع
فيه مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك وهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاوسط
من الدماغ لا في مؤخره على ما ذكر المصنف بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة

وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة للوهم والمفكرة وهي مرتبة
في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس
والمعاني المدركة بالوهم وهي تاخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيها وتركب بينها كالانسان له راسان او عديم الراس
وهذه القوة يستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة
القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة قال المصنف انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف ثم قال فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي صلعم انه من اوائل المخلوقات فيكون
المراد بالنور المنور كما فسر قوله تعالى الله نور السموات وفيه نظر لان هذا الاحتمال في غاية البعد عن الصواب فانهم جعلوا
العقل من صفات المكلف ثم فسروه بهذا التفسير ولان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه هو العقل العاشر المسمى بالعقل
الفعال لا العقل الذي هو المخلوقات كذا عند الحكماء وقد يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر في الانسان كما ذكره
الحكماء ان العقل الفعال الذي هو يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى
الشمس فكما ان باضافة نور الشمس ندرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره ندرك المعقولات وبهذا المعنى فسر المصنف العقل
بقوله قبل اي نور يحصل الى اخره وحينئذ اي حين اذا كان ارتسامه في الحواس الباطنة بداية تصرف القلب فيه اي في المحسوس و
تصرفه في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات بواسطة العقل بان يدرك الغائب عن الشاهد وينتزع الكليات
من الجزئيات المحسوسات ولهذا التصرف مراتب اربع جعل المصنف المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس في قابليتها
للاشراق وهنا جعلها مراتب تصرف القلب لكن حاصلهما واحد فانها مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم لتصرفها
في المبادي استعدادا ولهذا الانتزاع لاكتساب الكمالات لان النفس في مبدا الفطرة خالية عن علوم مستعدة لها ويسمى عقلا
هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها كاستعداد الطفل للكتابة ثم علم البديهيات
على وجه يوصل الى النظريات ويسمى عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم علم النظريات
منها اي من البديهيات وحصول القدرة على استحضارها متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل لشدة قربه
من الفعل وذلك بمنزلة القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء ثم استحضارها اي النظريات بحيث لا تغيب
ويكون حاضرة عنده مشاهدة وهذا نهايته اي نهاية تصرف القلب ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية وهي ان
يدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات هي مناط التكليف بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرف عليها
نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات ثم معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى ويسمى علوما نظرية
واما يتعلق بها العمل ويسمى علوما عملية ومن يكون للنفس قوة نظرية وقوة عملية والاولى نكملة للنفس والبدن فاذا اكتسب
النفس العملية حركت النفس البدن الى ما هو خير وعما هو شر لان النفس مايلة الى الكمالات فيستدل بهذا التحريك على
وجود تلك القوة وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وعدمها وانما يستدل لان النفس آمرة للبدن محركة
الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دايم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها الخير

والشر لان النفس ورسنلزامات البدن وملايمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات
للهوى فلا يتصور الميل عن الملايم الى المنافى الا بعد معرفة ان الاول شر والثانى خير وهى لا تحصل الا بالقابلية المذكورة
واذلم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها اياها اذ لو كانت عارفة لتحركت ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت
قابلة وقد قلنا ان ذكر الجود ايم الا سراف لكانت عارفة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المعهات
بالعقل تلازم فيستدل بالخيرات على وجود العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم ثم لما كان العقل متفاوتا
فى افراد الناس باعتبار الحدوث والبقاء اما الحدوث فلانه يتفاوت بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار
زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقى اشبه كانت النفس الفايضة عليه اكمل
والى الخيرات اميل والى الكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها فى مبدا الفطرة فهى ح بمنزلة المرآة فى قبول
النار وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر فى قبول النور واما البقاء فالبه اشار بقوله متدرجا
من النقصان الى الكمال فان النفس كلما زادت فى كثرة العلوم تكمل القوة النظرية وفى تحصيل الملكات المحمودة يتكمل
القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال فازدادت افاضة نوره عليها فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم
والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف وهو المرتبة
الثانية متعذر لتعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف فقدره صوابه فقدر ح بالقائه لمربط
بما قبله الشرع بالبلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرايط كمال العقل واسبابه
فى ذلك الوقت اذ عنده يتم التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية بتكامل القوى الجسمانية
من المدركة والمحركة التى هى مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد و
بمعونتها يظهر آثار الادراك وتستخرج لها اى القوى الجسمانية مسخرة للقوة العقلية باذن الله تعالى فى تامرها بالاخذ والاعطاء
واستيفاء اللذات والحركة للادراكات وقد سبق فى باب الامر الخلاف فى اجابة الحسن والقبح لا خلاف للمعتزلة فى
ان العقل لا يستقل بمدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم فى آخر رمضان وحرمته فى اول شوال وكذا
لا خلاف للاشاعرة فى ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل مدخلا فى معرفة الاحكام ولذا صرحوا بان الدليل اما عقلى
او مركب عقلى ونقلى ويمتنع كونه سمعيا صرفا اذ صدق الشارع بل وجوده انما يثبت بالعقل وانما النزاع فى ان
العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدمه ورودا واما لعدم وصوله اليه هل يجب عليه بعض الافعال
ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح
وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة واليه اشار بقوله فعند المعتزلة الخطاب يتوجه بنفس العقل
فالصبى العاقل وشاهق الجبل البالغ الساكن فيه بحيث لا اختلاط له بمسلم ولم يبلغه الدعوة مكلفان بالايمان حتى ان
لم يعتقدوا الكفر ولا ايمانا يعذبان عند المعتزلة وعند الاشعرى يعذر الى فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فضلا عن قاتله و
لا ايمان الصبى والمذهب عندنا التوسط بينهما اى بين مذهب المعتزلة والاشعرية اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل

وهو ظاهر ولا بالشرع وهو اى والشرع مبنى عليه اى على العقل لانه مبنى على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته
وبان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور انما تعرف بالعقل لا بالشرع والا لزم الدور لان ثبوت الشرع موقوف
على المعرفة بابه وبهذه الاشياء فلو توقفت المعرفة بابه وبها على الشرع لزم الدور لكن قد يتطرق الخطا فى
العقليات فان مبادى الادراكات العقلية الحواس وقد يقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق
الغلط فى مقتضيات الافكار كما ترى من اختلاف العقلاء بل الانسان نفسه فى زمانين فعلى هذا يكون الدليل على التوسط
بين المذهبين وجهين احدهما التوسط فى مسئلتى الجبر والقدر والتوسط فى الحسن والقبح والوجه الثانى معارضة الوهم
العقل فى بعض الامور العقلية وانما يعارضه مع ان الوهم لا يدرك الا المعانى الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات لان
مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس وقواه فالعقل وحده غير كاف فى جميع
ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع بل لا بد من انضمام شئ آخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال
او ادراك زمان يحصل به التجربة فيعينه على الاستدلال وليس المراد ان العقل لا يستقل فى ادراك شئ من ذلك كما هو مذهب
الاسماعيلية فى اثبات الحاجة الى المعلم فالصبى العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفائه مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب
وكمال العقل ولكن يصح منه الايمان منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعل محل العقل كافيا للصحة وشرط الانضمام
المذكور للوجوب والمراة المراهقة ان غفلت عن الاعتقادين اى اعتقاد الايمان واعتقاد الكفر لا تبين عن زوجها لانها لم تدرك الحدود
المذكورين فلم يجعل مجرد العقل كافيا فى التوجه الى الاستدلال وان كفرت المراهقة تبين عن زوجها لانه انما وضع البلوغ موضع
كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يتحقق التوجه الى الاستدلال اما اذا تحقق ذلك فلا يبقى عذر وقد حصلت هنا ما
افادته التوجه بان كفرت وكذا لا يكلف بالايمان الشاهق الجبل اذا لم يبلغه الدعوة بمجرد عقله قبل مضى زمان يحصل فيه
التجربة والتمكن من الاستدلال حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر
كان من اهل النار للدلالة بوصفه الكفر انه وجد زمان التجربة وبعده اى بعد مضى ذلك الزمان يكلف الشاهق بالايمان
ولا دليل لا سمعى ولا عقلى على تقدير الزمان بل ذلك مفوض على الله تعالى فلا يضمن قاتل الشاهق بل يهدر دمه ولو قتل قبل مدة التجربة
فانه اى فان القتل لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام اى بدون الاحراز بها حتى لو اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام
فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبى والمجنون اذا قتلا فى دار الحرب فصل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب اى صلاحية
لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه فان الله تعالى لما جعل الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا
واهلية اداء اى صلاحية لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا اما الاول فبناء على الذمة وهى فى اللغة العهد وفى
الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه فان الله تعالى لما جعل الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار
اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده
يوم الميثاق قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فان
بعض المفسرين قالوا ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعضهم فصورهم واستنطقهم واشهدهم ثم اعادهم جميعا

في صلب ادم فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وذهب
بعضهم الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وقال تع وكل انسان
الزمناه طايره في عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطاير فان مر سانحا وهو ما ولاك ميامنه اي مر من
مياسرك الى ميامنك يتيمنون به وان مر بارحا وهو عكس السانح يتشاءمون به لان الطاير لا يمكنك ان ترميه حتى ينحرف
فاستعير الطاير لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله وقدره او اعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر قال المصنف فالمعنى
الزمناه ما قضي له من خير او شر او الزمناه عمله لزوم القلادة في العنق اي لا ينفك عنه ابدا وفي كلامه هذا تسامح لانه جعل
الطاير اولا استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله وقدره واعمال العباد وجعله ثانيا عبارة عن نفس الخير والشر
حيث قال فالمعنى الخ فهذه الاية دلت على لزوم العمل الانسان فمحل ذكر اللزوم هو الذمة وايضا قوله في عنقه استعارة العنق
لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة العنق وفيه نظر لان قوله الزمناه طايره في عنقه تمثيل للزوم
العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده ولا حاجة اليه والقضاء هو الحكم من الله والامر
اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام العلماء ان القضاء عبارة عن وجود المخلوقات في اللوح
المحفوظ والكتاب المبين مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول
الشرايط كما قال عز وعلا وان من شيء الا عندنا خزاينه وما ننزله الا بقدر معلوم وقال تع انا عرضنا الامانة على السموات
والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا والمعنى بالامانة وهي الطاعة لانها
لازمة الوجود كما ان الامانة لازمة الاداء لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك
لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعفه ورخاوة قوته انه كان ظلوما حيث لم يف جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس
باعتبار الاغلب واما حمل الامانة فمن قولك فلان حامل للامانة تريد انه لا يؤديها الا الى صاحبها حتى تخرج عن عهدتها ويبرا
ذمتها فالامانة كانها راكبة للموتمن عليها وهو حاملها وقيل لما خلق الله تع هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال اني فرضت فريضة
وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقال نحن على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق
ادم وعرض عليه ذلك حمله قال المصنف فثبت بهذه الايات ان للانسان وصفا هو به اهل لما عليه ولا دلالة فيها على
وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلايل الدالة
على ان الوصف الذي يكون به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله خلق لكم ما في الارض
ونحوه وفيه نظر اما اولا فلانه لا دلالة للايات الثلث على ذكر الوصف المغاير للعقل وهو كاف في ذلك وان منع ذكر فلا دلالة
نحو قوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على ذكر المعنى اظهر واما ثانيا فلان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم
منه ثبوت الذمة لكل دابة واما ثالثا فلان معنى الاية على ما فسره الزمناه ما قضي له وقدر من خير وشر وهكذا فيه دليل
على ثبوت وصف يصير به اهلا لما له وعليه جميعا فقبل الولادة والانفصال عن الام له اي للجنين ذمة من وجه لا من كل
الوجوه لانه باعتبار جزء منها وهو منتقل بانتقالها ومتقر بقرارها ومستقل بنفسه باعتبار وهو انه منفرد بالحيوة وبالتهيؤ

للانفصال يصلح ذلك الوجه ليجب له الحق كالارث والوصية والنسب لا ليجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي له شيا لا
يجب عليه الثمن فاذا ولد وانفصل عن امه يصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه واهلا للوجوب له وعليه
وينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن
اداؤه عنه يجب وما لا يمكن اداؤه عنه فلا يجب فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب على المولود الصبي لان المقصود
هو المال واداؤه يحتمل النيابة فكذا يجب عليه ما كان صلة يشبه المؤن الاعواض كنفقة القريب فانها صلة تشبه
المؤن باعتبار ان الغني يجب عليه رعاية اقاربه ونفقتهم بمنزلة النفقة على نفسه وكنفقة الزوجة فانها صلة تشبه
الاعواض باعتبار انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الزوج وان لم يكن محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة
بطريق التسمية عليها هو المعتبر في الاعواض لا الصلة تشبه الاجزية فانه لا يجب على الصبي فلا يتحمل الصبي العقل اي
الدية وان كان الصبي عاقلا مميزا لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله و
الصبي لا يوصف بذلك وهذا معنى قوله لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ عما فعل والمس المراد من قوله ولان كان عاقلة
وان كان من العاقلة لان تحمل الدية لان يكون من العاقلة فلا معنى للتاكيد به ولا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا
يجب الاجزية عليه كحرمان الميراث على ما هو في باب المحكوم به من حرمان الميراث بالقتل فانه لا يثبت في حق الصبي لانه
لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تع فالعبادات لا يجب عليه اي على الصبي واما البدنية فظاهر وذلك لضعف بنيته
وعجزه واما المالية فلان المقصود من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال
لان الله تع غني عن العالمين فلا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية ولم لا يجوز ان يقال يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه كما
يجوز ان يوكل المكلف غيره باداء الزكوة عنه لان فعل النايب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة
بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي ولهذا الايمان وان كان من عمل القلب لكنه هو من العبادات البدنية تغليبا او
لانه يشتمل على الاقرار الذي هو اللسان ولا يجب على الصبي العقوبات كالحدود ولا يجب عبادة فيها مؤنة كصدقة
الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة وتجب عندهما اجزاء اي اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة
كالعشر والخراج والمراد بالمحضة بحسب الاصل والقصد لا بحسب الوصف فان في العشر معنى العبادة بحسب
الوصف وفي الخراج معنى العقوبة بحسبه كما سبق يجب على الصبي على الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه وجب
وما لا يمكن لا يجب قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحايض والحيض ينافيها يظهر ذلك في حق القضاء وفي
قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج ولا داء محتمل اي محتمل ان يكون اداء
الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جواز اي جواز الصوم منها اي عن الحايض خلاف القياس فينقل الوجوب
الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد يوجب الحرج في الصلوة
دون الصوم لانه اي لان الاغماء يندر حال كونه مستوعبا شهر رمضان واما الثانية اي اهلية الاداء فقاصرة وكاملة
وكل منهما يثبت بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصرة يثبت بقدرة ناقصة واهلية الاداء الكاملة يثبت بقدرة

بسببه

١٦٧

كاملة والقدرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه البالغ والقدرة الكاملة تثبت الكامل مع قوة البدن
لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قوة البدن العمل وهو البدن وهو عقل البالغ غير المعتوه
فما يثبت بالقاصر اقسام ستة لانها اما حقوق الله او حقوق العباد وكل منهما ثلثة اقسام فالاول اما حسن لا يحتمل
القبيح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما فحقوق الله
كالايمان وفروعه يصح من الصبي لقوله صلى الله عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا فان
قلت الضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب عنه بقوله وان الضرب للتاديب والصبي اهل للتاديب
ولانه اي ولان الصبي اهل للثواب ولان الشيء اذا وجد شرعا لا ينعدم شرعا الا بحجر اي بحجر الشرع اياه وهو
اي الحجر باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض كالايمان وفروعه فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قلت يحتمل
الايمان وفروعه الضرر بالالتزام حيث لم ياثم بتركه فاجاب عنه بقوله ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو اي لزوم ادائه
عنه اي عن الصبي موضوع لانه مما يحتمل السقوط بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض
لا ضرر فيه فان قلت للاداء في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة
وكل منهما ضرر فاجاب عنه بقوله واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الاخر وهو المورث والزوجة لا الى
اسلامه اي اسلام الصبي وايضا هما ان سلم اضافتهما الى اسلامه من ثمرات الايمان لا من احكامه الاصلية الموضوعة
لها وانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له لا بما يلزمه وهو اي حكمه المذكور سعادة الدارين الابدية لانهما اي الحرمان
والفرقة المذكورين يثبتان بتبعا فيما اذا ثبت ايمان الصبي بان اسلم ابويه ولم يعد ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما
من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان حتى لو كان ضررا يلزمه بتبعية الاب لا من تصرفات
الاب فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه اي من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان وفيه نظر لان اعتبار الكفر فيه ضرر
محض له وهو ليس محلا له لان الضرر موضوع عنه ولان الكفر سبب شقاوة الدارين لان الجهل لا يعد علما ولو جعل مؤمنا
لصار الجهل باسه علما به ولان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل فصح ردته
فيلزمه احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية
وكذا ايلزمه احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبين منه امراته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم
لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد
بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمراة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبي صار شبهة
في اسقاط القتل لانها اي لان احكام الدنيا تثبت ضمنا بالكفر والاحكام التي بالقصد من الاسلام والكفر هي الاحكام
الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت ولئن كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي على انها اي الاحكام
الدنيوية بسبب الكفر يلزمه اي يلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزم تصرفا تها الضارة قصدا واما حقوق
العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان اجر الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل

يجب الاجر استحسانا لان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضررا فاذا عمل فوجب الاجر نفع محض لا ضرر فيه وانما
في عدم الوجوب واما في القياس فلا يجب الاجر لبطلان العقد لكن في العبد المحجور يشترط السلامة حتى لو اتلف
العبد فيه اي في ذلك العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي المحجور فانه ان اتلف فيه لا يضمن لان الغصب لا يتحقق في الحر
فاذا قاتلا اي الصبي والعبد المحجور لم يستحقان الرضخ وهو عطاء لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما
ويكتفي بلا عهدة ان لم ياذن الولي لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الا باذن الولي فيندفع قصور رايه بانضمام راي الولي
فيلزمه العهدة اذ في الصحة اي صحة تصرفهما اعتبار الادمية وتوسل الى درك المصالح والمنافع واهتداء في التجارة قال
الله تعالى وابتلوا اليتامى قوله وما كان من حقوق العباد عطف على قوله ما كان نفعا ضررا محضا كالطلاق والهبة والقرض
ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا يصح مباشرته اي مباشرة الولي لهذه الاشياء من قبل الصبي لان ولاية الولي
نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض الا القرض للقاضي فانه يصح اقراض مال الصبي دون غيره من الاولياء
لان القاضي اقدر على استيفائه لعدم الحاجة الى دعوى وبينة والاقراض قطع الملك عن العين بدله في ذمة من هو
غير ملتجئ في الغالب فان صيانة الحقوق عليه اي على القاضي والغبن لا يوجب هلاكها فيقبضها القاضي لعلمه في ذمة المستقرض
ويامن هلاكها وما بين التردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح وغيرها قال المصنف من حيث انه
يدخل المشترى في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر وفيه نظر لانه جعل احتمال الضرر باعتبار خروج
البدل عن ملكه ويلزم منه انه لو باع شيئا باضعاف قيمته يكون ضررا لا نفعا وان لم يندفع الضرر بحال قطعا مع انه ذكر
بعد ذلك ان احتمال الضرر يندفع بانضمام راي الولي بل الصواب ان يقال احتمالها باحتمال الربح والخسر لم يصح بشرط الولي
لانه اي لان الصبي اهل لحكمه اي لحكم ما تردد بين النفع والضرر اذا باشر وليه بنفسه وذلك لان الصبي يملك الثمن اذا باع الولي
ماله ويملك العين اذا اشترى له فكذا اذا باشر بنفسه براي الولي فيحصل بهذا المذكور من مباشرة الصبي براي الولي ما يحصل بذلك
اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع حصول طريق المقصود حيث يثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي
ثم هذا التصرف من الصبي براي الولي فيما تردد بين النفع والضرر عند ابي حنيفة رحمه الله بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول
براي الولي فيصير الصبي كالبالغ حتى يصح تصرفه بغبن فاحش من الاجانب ولا يملك الولي فاما بيع الصبي من الولي مع
غبن فاحش ففي رواية يصح بيعه لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا يصح لانه اي لان الصبي في الملك اصيل مطلقا
وفي الراي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الراي باعتبار اصل العقل دون وصفه اي وصف اذ ليس له كمال العقل فيثبت
شبهة النيابة اي بنيابة الولي ومن صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت تهمة النيابة في موضع التهمة
وهو ان بيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اي غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما بطريق انه
اي ان تصرف الصبي يصير براي الولي كمباشرته اي كمباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي الة فيقتصر عليه
تصرف الولي فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب فان قلت الوصية نفع محض لانها سبب
للثواب الاخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت مع انه لا يزول الموصى به عن ملك الموصي ما دام حيا بخلاف الهبة والصدقة

فان فيها ضررا بزوال الملك من الحيوة فينبغي ان يصح وصية الصبي فاجاب عنه بقوله واما وصيته فباطلة لان
الارث شرع نفعا للمورث لقوله صلعم لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اى يمدون
اكفهم سائلين وفي الوصية ابطال الارث حتى يشرع الارث في حق الصبي ولو كان ضررا لما شرع في حقه وفيه نظر لانه يلزم
من هذا الجواب ان يكون في الوصية ضررا ويلزم منه صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك ويمكن تقرير السؤال بوجه اخر
وهو ان يقول الوصية مترددة بين النفع والضرر لحصول الثواب في الاخرة مع ضرر ابطال الارث الذي نفع للمورث و
جوابه لان ضرر الوصية اكثر لان نقل المال الى الاقارب افضل شرعا وعقلا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير
من تركهم فقراء لما ذكرنا من الحديث فان قلت لما كانت الوصية ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ ايضا
اذا كانت الورثة اطفالا لكونها ضررا في حقهم فاجاب عنه بقوله الا انها اى لكن الوصية شرعت في حق البالغ كالطلاق
ولئن كان ضررا **فصل** الامور المعترضة على الاهلية والمراد بالعوارض هنا الصفات الواردة كما يقال البياض من
عوارض الثلج وليس المراد بالعروض الحدوث بعد العدم صحته في الصغر سماوية ان لم يكن فيها للعبد اختيار واكتساب
ومكتسبة ان كان للعبد دخل فيها باكتسابها او بتركه اذا انها اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلاف العقل بحيث يمنع جريان
الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا وذكر انها بسبب نقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج
مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه وهو
في القياس يسقط كل العبادات لمنافاته اي الجنون القدرة التي بها يتمكن من اداء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع
وبانتفاء القدرة ينتفي الاهلية ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يمكن الاداء بانتفاء القدرة يسقط الوجوب
اى نفس الوجوب وجوب الاداء لكنهم استحسنوا اذا لم يمتد وكان غير الممتد طاريا بعد البلوغ لا يسقط الوجوب لعدم الحرج
في وجوب القضاء مع الحاقه بالنوم والاغماء بجامع يكون عذرا عارضا وان قيل الامتداد على الابتداء في اهلية نفس الوجوب
فانه يرث ويملك لبقاء ذمته لان الملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة وهو اي الجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما
بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون
ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت وبرجائه بعده ثم عند ابي يوسف هذا اي عدم سقوط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا
اعترض الجنون بعد البلوغ فيكون طاريا لان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عنده بعدم الامتداد
الحاقا بسائر العوارض ولان الطاري قد اعترض على محل كامل لحوق آفة فيلحق بالعدم اما اذا بلغ مجنونا اي
يكون الجنون اصليا فانه يسقط الوجوب مطلقا سواء امتد ام لا لان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى ومحمد
لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد في كل واحد من الصورتين مسقط وغير الممتد غير مسقط
عنده لان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون
امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري ولان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان امرا عارضا
فيلحق بالاصل وهو الجنون على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فيكون مثل الطاري ثم الامتداد وهو عبارة

عن تعاقب الازمنة ولا حد له معين وقد قدر هنا باستيعاب الجنون وظيفة الوقت في الصلوة بان يزيد على
يوم وليلة بساعة لان هذا الوقت وقت جنس الصلوة فلما اعتبر نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت
مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء وعند محمد الامتداد بالصلوة فيصير الصلوة ستا فلو جن بعد الطلوع
وافاق في اليوم الثاني قبل العصر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر الصلوة ستا
وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يكن بحسب الواجبات والامتداد
في الصوم بان يستغرق شهر رمضان وانما اشترطوا في الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج ولم
يشترطوا في الصوم التكرار ليتاكد الكثرة لان في شرط المصير الى التاكيد لئلا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا يدخل
الا بمضي الحول عند الامتداد في الزكوة بان يستغرق الجنون الحول لانه كثير في نفسه عند محمد وعند ابي يوسف هو بان
بان يستغرق الجنون اكثر فانه كاف في سقوط الزكوة تيسيرا وتخفيفا في سقوط القضاء واما ايمانه اى ايمان
المجنون فلا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل فان قلت عدم صحة اسلامه اذا تكلم بكلمة التوحيد انما
يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن اسلامه لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب
بقوله ذكر اي عدم صحته لا لكونه محجورا بل لعدم ركنه ويصح ايمانه تبعا لابويه لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا
شرطا واذا اسلمت امراته صوابه ان يقول فاذا بالفاء لانه تفريع على صحة ايمانه اي اذا اسلمت كتابية تحت مجنون
كتابي له ولي كتابي عرض الاسلام على وليه فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح على حاله والا فرق
بينهما وكان القياس التاخير الى وقت الافاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان الصغر حد معلوم بخلاف الجنون
وفي التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطي ويصير المجنون مرتدا تبعا لابويه فيما
اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب معه لان الكفر قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة
تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وبخلاف ما اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم
عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او بعروض الجنون اما
المعاملات فانه اى فان الجنون يوجب بطلان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي في اول الفصل الاهلية
وسقوطه حقوق العباد وما كان منها غرما محضا وعوضا يجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض وهو
الجنون من اسباب الحجر وانما هو اي الحجر عن الاقوال لعدم الاعتداد به شرعا لانتفاء تعقل المعاني فيفسد عباراته
فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي بخلاف الافعال كما اذا اتلف مال انسان فانه محقق فلا يلحق اقاريره
الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة ومنها الصغر وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية
للانسان في مبدا الفطرة لان الصغر ليس بلازم لماهية الانسان ولان الانسان خلقه الله تعالى لحمل اعباء التكاليف و
لمعرفته تعالى فالاصل ان كلفه على صفة يكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون من مبدا الفطرة وافر
العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة ينافيه لهذه الامور فيكون من العوارض فقد كان بعقل الصبي

كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك الضرب من الاهلية فيسقط ما يحتمل السقوط
عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة اي اعادة
الايمان لكن التكليف والعهدة ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل ولا يلزم على هذا الحرمان عنه بالكفر والرق كما اذا
ارتد الصبي الطفل او استرق فانه لا يستحق الارث لانهما ينافيان الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث
واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك فعدم الحق لعدم سببه في الكفر او لعدم الاهلية في الرق لا يعد جزاء بخلاف الحرمان
بسبب القتل فانه بطريق الجزاء فان القاتل يعجل الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالنص فلم يحرم الميراث
ومنها العته وهو اختلاف في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه اي
حكم العته حكم الصبي مع العقل لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به الجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه
فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى وقت كمال العقل كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون
بخلاف الصبي وفيه نظر لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح
خطابهما والفرق انهما اي ان الجنون والعته غير مقدرين والصبي مقدر ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة
عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهو
النسيان ومو لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة وكمال العقل فلا يكون في الاهلية خلل لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع فيكون
عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع النسيان فيه غالبا لا في حق العباد لانه محترم لحاجتهم وبالنسيان لا يفوت
هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان وهو اي حق الله انما لم يقع فيه اي في النسيان المراد بمقصور
اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من الميل الى الاكل او يجوز انه اي لكن النسيان مركوز في الانسان
كما في الذبيحة فانه لا داعي الى ترك التسمية عند الذبح ولكن ليس هنا ما يذكر احضارها بالبال او اجراؤها على اللسان والاول
ليس بعذر لنقصير بخلاف الاخيرين ان لا نقصير حجة فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا لانه غالب الاحوال لكن
تسليم المصلي في القعدة هي داعية الى السلام ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة
اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية
كالتنفس اوجبنا خير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد العقل حالة النوم لا تأخير نفس الوجوب
واسقاطه حالة النوم لاحتمال الاداء بعده اي بعد النوم حقيقة او خلفا بالقضاء بلا حرج لعدم امتداده والعجز عن الاداء
انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ثم استدل على بقاء
نفس الوجوب بقوله من نام عن صلوة الحديث وهو او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها
وابطل النوم عباراته اي عبارات النايم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق
لعدم الاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة اصوات الطيور ولهذا قيل انه ليس بخبر ولا انشاء فاذا قرأ في صلوته نائما الاصح
القراءة هذا مختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النايم ينوب عن الفرض واذا تكلم لا يفسد صلوته وقيل يفسد لان

الشرع جعل النايم كالمستيقظ في حق الصلوة واذا قهقه لا يبطل صلوته الوضوء ولا الصلوة وذكر في المغني
ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النايم في الصلوة يبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق
بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النايم فيها بمنزلة المستيقظ وعن ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى
كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال
الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار ومنها الاغماء وهو تعطيل المدركة والمحركة حركة ارادية
بسبب مرض يعرض للدماغ او للقلب وهو ضرب من المرض وليس زوال العقل كالجنون حتى لم يعصم عنه النبي من
الانبياء عم وهو فوق النوم فيما ذكرنا من ايجاب تأخير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية يتعطل
معها القوى المذكورة بسبب ترقي البخار اللطيف الى الدماغ وهو كثير الوقوع حتى عد الاطباء من ضروريات الحيوان
استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فان موادة غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيها التنبيه ويبطؤ الانتباه
فيبطل الاغماء العبادات ويوجب الحدث في كل حال سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكيا او مستندا بخلاف
النوم ولما كان الاغماء نادرا في الصلوة يمنع البناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا
كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا غير متعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته وهو اي الاغماء في القياس
لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد الوقت حتى يزيد على يوم
وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر الاغماء لا يمتد وجوه شهرا ووجوه سنة في الزكوة ومنها الرق وهو في اللغة الضعف
ومنه رقة القلب وثوب رقيق اي ضعيف النسج وهو في الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا للكثير مما
يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية وهو مأخوذ كذلك شرع في الاصل جزاء عن الكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله
والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات الله تعالى جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين بمنزلة
البهائم فيكون الرق حق الله تعالى ابتداء لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة للتملك ثم يكون الرقيق حق العبد
بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا للعبد من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وابقى
وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير الشخص بعضه رقيقا وبعض البعض الآخر حرا لانه اثر الكفر فلا يتصور فيه التجزي
وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا حتى ان اقر بجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته
وفي جميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي العتق وكذا الاعتاق عندهما لا يحتمل التجزي
لعدم تجزي لازمه اتفاقا وهو العتق لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق فان محل الاعتاق والعتق واحد وهو الرقيق
فتجزي احدهما مستلزم لتجزي الآخر فعتق البعض معتوق الكل عندهما وعند ابي حنيفة رضي الله عنه الاعتاق متجز ولا يستلزم
العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون بمنزلة المكاتب في الشهادة وساير الاحكام اذ لو ثبت
العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبب لذلك مع تقرر المالكية فيتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط
الملك بالكلية فيعتق اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز

من الصعو

كما اذا باع نصف الرقيق فكذا ازالته يتجزى ثم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق لان الملك لازم للرق وانتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة
لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق فان قلت في ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله وليس للعبد ذلك فاجاب عنه بقوله
ففي الابتداء اي ابتداء الرق ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى جزاء على الكفر وفي البقاء على العكس لان الاصل
هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله
ضمنا وتبعا وهذا معنى قوله حتى ان زواله اي زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد فان قلت اي فائدة في الاعتاق
عند ازالة ملك البعض فاجاب عنه بقوله ومعتق البعض مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله فيكون فائدته واثره فساد
الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه وهو يصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية
بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا في انه لا يرد الى الرق فان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد
يحتمل الفسخ وهذا لان السبب ازالة الملك الى ما لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك
مالا فلا يكون مالكا لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وقيد المالكية
والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المالكية متعة والمالكية مالا وبالعكس وليس مراده انه مملوك من حيث انه مال فلا
يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه ادمي مكرم واشار
الى نتيجة الخلاف بقوله فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وانما خص المكاتب والتسري
بالذكر ليعلم ان الحكم في غيره ذكر بطريق الاولى لان الرق في المكاتب ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك
المتعة كالنكاح ولا يصح منهما اي من الرقيق والمكاتب الحج حتى اذا عتقا وجب الحج ولا يقع الموقوف قبل من الواجب لان
منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثني في الصلوة والصوم فلا يكون اصل القدرة حاصلا له ويصح الحج والفقير لان اصل
القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفي الحرج ولا يبطل الرق مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة لان الرقيق ليس
بمملوك في حكم هذه الاشياء بل هو بمنزلة المبقي على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية
بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد فيصح منه اقراره بالحدود والقصاص لان الحيوة والدم حقه لا حتياجه اليهما في البقاء
ولهذا لا يملك المولى اتلافهما وبالسرقة المستهلكة سواء كان ماذونا او محجورا اذ ليس فيها الا القطع ويصح اقراره بالقائمة
اي بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال لا المستهلكة من الماذون فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن
واما من المحجور فيصح اقراره عند ابي حنيفة رحمه الله اي في القطع والرد جميعا لصحة اقراره بالقطع لانه مالك دمه ويصح في حق المال
ايضا لان اقراره بدلا في حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره وعند محمد لا يصح
اقراره مطلقا اي لا في حق القطع ولا في حق الرد لان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على
العبد في سرقة مال مولاه ولان المال اصل والقطع تبع واذا بطل الاصل لم يثبت التبع وعند ابي يوسف يصح اقراره في
حق القطع لانه مالك دمه دون المال لانه على المولى فلا يصح اقراره فيه وهذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالي اما

ان صدقه فيقطع في هذه المسائل كلها وينافي الرق كمال الاهلية للكرامات البشرية الدنيوية كالذمة فانها صفة بها صار
الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات والحل فانها استفراش الحرائر والازدواج وتحصين
النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة والولاية فانها نفاذ القول على الغير شاء او لم يشاء
غاية الكرامة فيضعف الرق الذمة لا انعدامها كما ان الامور المذكورة حتى لا يحتمل الدين فلا يطالب به الا اذا ضمت اليها اي
الذمة مالية الرقبة والكسب فيتعلق بها الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود
في يده فان لم يكن او لم يف به يصرف اليه مالية الرقبة فيباع ان امكن البيع في دين الا انه في ثبوته كدين الاستهلاك
اي استهلاك مال انسان وكدين التجارة واما ان لم يكن البيع فيستسعى كالمدبر والمكاتب لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر
الرقيق المحجور بدين لانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه او تزوج الرقيق بغير اذن من المولى ثم دخل فان المهر قيمة
البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوته في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من
الكسب لانها حق المولى بل يؤخر اداؤه الى عتقه ويحصل له مال وينتصف الحل فينتصف المحل في حق الرجال اي يحل للحر
اربع وللرقيق ثنتان زوجا باعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق في فصل النص صحيح اي يحل الامة اذا كانت على الحرة ولا يحل
اذا كانت موخرة عنها او مقارنة وينتصف من الرق الحد القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة لان نوافر النعم
وكمال الكرامة ناقصة في حقه فينقص عقوبته والعدة فان عدة الامة حيضتان لان الواحدة لا تنتصف فلا بد من التكامل
احتياطا والقسم فان للامة نصف الحرة والطلاق فان طلاق الامة ثنتان لكن الواحدة لا يقبله اي التنصيف فتكامل
لانه لم يكن تنصيف الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة اثنين اعتبار الجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل في بقاء الحل
وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق والصدق من المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلث
الكل لان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المراة به محلا للنكاح فمحل التصرف حل المحلية فمتى كان حل المراة
ازيد كان محلية الطلاق اوسع فاعتبر تنصيف عدد الطلاق بالنساء لا بالرجال حتى اذا كان الامة تبين بثنتين سواء كان
الزوج حرا او عبدا والمعتبر عند الشافعي رحمه الله فيه رق الزوج سواء كان الزوجة امة او حرة لقوله عم الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا
لان المملوكية لا يتحقق بدون المالكية فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق
فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته قلنا قد اعتبرنا مالكية الزوج مرة حتى نقص الزوجات اي
زوجات الرقيق من الاربع الى الاثنين فان انتقص مالكيته اي مالكية الزوج الرقيق في هذا العدد اي عدد الطلاق الناقص
يلزم النقصان من النصف وذلك لان الحر يملك اثنى عشر طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك الرقيق ست طلقات
لو فرقها على زوجتين فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف
اثني عشر ثم تفرع على منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق بقوله ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح
والطلاق الذي ليس ملك المال ثابتا له اي للرقيق بكمالها وانما توقف على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان

هي مالكية الرقيق والملك الآخر وهو ملك المال باتصاله غير منتف بالكلية لانه يملك اليد اي التصرف لا يملك الرقبة لانتفاء الملك عنه اوجب ذلك النقصان نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشيء وهو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة دراهم لانه قد اعتبره الشارع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر واقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن فلو قتل الرقيق خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي يجب القيمة بالغة ما بلغت وذكر الشيخ في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي الاولى لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال واعتبر ابو حنيفة جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع تزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون المولى كما عتق واما المرأة فهي مالكية لاحدهما وهو المال بكماله دون الآخر وهو النكاح اذ ثبوته بالذكورة فينتصف باعتبار دية الرجل ديتها بخلاف الرقيق فانه قد ثبت له مالكية النكاح بكمالها ولم ينتف عنه مالكية المال بالكلية حتى ينتصف ديتها ايضا ولا ينبغي ان ينقص عن قيمة الربع توزيعا على مالكية النكاح والطلاق ومالكية المال رقبة ويدا وقد انتفى عن الرقيق احد شقيها وهو مالكية الرقبة لان مالكية اليد اقوى منها لان الغرض الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما مستقل فكان على النصف ثم اشار الى اعتراض وقع على هذا في خاطر على زعمه بقوله لكن هذه العلة لا تختص بالدية اي لو كان العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف ذلك كما في الطلاق والنكاح وفيه نظر لان تنصيف عدد الزوجات مثلا ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا تعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف وايضا ثبوت احد الملكين بكماله يوجب الكمال فيما هو من باب الازدواج والنكاح كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة في الرقيق وفيه نظر لان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح ولزم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجب امر آخر وهو نقصان الحل ثم بين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم بقوله وانما انتقص ديته لان المعتبر فيه اي في العبد المالية فلا تنصف لكن في الكمال اي اذا بلغت قيمة الرقيق دية الحر او زادت عليها شبهة المساواة له بالحر او زيادته عليه وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته فكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة الرقيق انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والاول دون الثاني حقيقة ولئن زاد عليه صورة فينقص من قيمته شيء اعتبره الشرع في صورة الرق كعشرة دراهم احترازا عن تلك الشبهة وهو اي العبد اهل للتصرف في المال فلا ينافي الرق مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون في نوع من التجارة يتصرف لنفسه باهليته عندنا بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه بمنزلة الكتابة

والنفقة صح

وينعقد التصرف له حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين وما يستغني عنه تخلفه المالك ويكون الاذن في نوع من التجارة اذنا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص وعند الشافعي رح لا اي ليس تصرفه لنفسه باهليته وانما هو بطريق الاستفادة من المولى بل هو كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع ولا يعم اذنه سائر الانواع اذا اذن العبد في نوع من التجارة لانه لما لم يكن العبد اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو التصرف لانه وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمة وبيانه ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا يملك الا للمولى وقلنا في جوابه هو اي الرقيق اهل التكلم لانه عاقل يقبل رواياته في الاخبار وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله واهل الذمة لانه اهل للايجاب والاستيجاب ويصح اقراره بالحدود والقصاص فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم واهلية الايجاب في الذمة وادنى طرقه اليد اي ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب على انها اي ان اليد ليست بمال فلا يكون منافيا لملك اليد وانما هو مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهي اي اليد الحكم اي الغرض والمقصود الاصلي في التصرفات لان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا للبقاء ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشرى ونحوه لحصول ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه لانه اختصاص المالك بالشيء فينقطع طمع الطامعين والشارع انما هو انما يثبت ضرورة كمال اليد فبطل ما قال لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خاليا عن المقصود الاصلي لانه ملك اليد وهو حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر فعدم اهليته لما هو المقصود لذاته يوجب عدم اهليته لما هو شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود من الغير فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا فاليد يثبت له اي ينعقد التصرف للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه والملك للمولى لانه لم يكن اهلا للملك بعدما وقع الملك له خلافة عنه اي عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته وهو اي العبد المأذون كالوكيل للملك لانه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى ابتداء كما يقع للموكل ابتداء وفي حالة بقاء الاذن في مسئلة مرض المولى وفي عامة مسائل المأذون اي المأذون بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين في حال بقاء الاذن لا في حال ابتداء الاذن حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل اما صورة مرض المولى فكما ان المأذون ان تصرف في حال مرض المولى بغبن فاحش وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا وان لم يكن على المولى دين يعتبر تصرفه في هذه المسئلة من الثلث لا من الجميع واما في حال صحة المولى فليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل واما في حال ابتداء الاذن فليس كالوكيل ايضا اذ الوكالة لا يثبت الا بعلم الوكيل والاذن يثبت واما صورة عامة مسائل الاذن فكما اذا اذن العبد المأذون عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة الوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من

الوكيل ويساوي الرقيق معصوم الدم كالحر لانها اي لان العصمة بناء على الاسلام على دار والعبد يساوي الحر
في ذلك فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان اي القصاص والدية على العصمة والمالية لا تخل بها وقال الشافعي
القصاص مبني على المساواة وهي مبنية على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك والرق يوجب نقصانا في الجهاد على
ما قلنا في الحج من ان منافعه ملك المولى الا ما استثنى من الصلوة والصوم فلا يحل له القتال بغير اذن المولى فلا يستحق
السهم الكامل اذا جاهد باذنه او بغير اذنه بل يرضخ له لان الاستحقاق انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه
صلعم يرضخ المماليك ولا يسهم لهم وبناء على الرق الولايات كلها لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره
وانما ذكر هذا مع قوله من قبل بنافي كمال الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة فلا يصح امان الرقيق المحجور لانه
تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اعتقادا واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية
واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك للغزاة في الغنيمة بواسطة الاذن من المولى
فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فصح في حقه اولا ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط
حقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط كما في شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه
ثم يتعدى الى كافة الناس وليس هذا من الولاية واما المحجور فانه وان لم يستحق الرضخ لكن لا يصح امانه لانه انما يستحقه
استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما ورأى عذر مولاه واصيب الغنيمة
ثبت الاذن عن مولاه دلالة فصار شريكا بعد الفراغ من القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه
ابتداء ثم يتعدى الى غيره وبناء على الرق ضمان ما ليس بمال لانه صلة والرقيق ليس باهلها وكذلك لا يجب عليه نفقة
المحارم فلا تجب الدية في جناية العبد اذا كانت الجناية خطاء لا عمدا لانه يجب القصاص في العمد بل يجب على المولى
دفعه اي دفع العبد جزاء اي يكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب
الجاني كانه يهب ابتداء وعوضا في جانب المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل وفي جانب الورثة اذا كانت قتلا
فلا يكون المتلف غير مال بناء في الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصارت
رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فانه حينئذ لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء فيصير عائدا الى
الاصل فان الدفع اصل في الباب اي في باب الجناية خطاء لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة لان العبد
ليس اهلا لان يجب عليه الارش لانه صلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل
حتى لا يبطل الاصل بالافلاس اي بافلاس المولى بعد اختيار الفداء ولا يجب الدفع عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يصير
اختيار المولى الفداء كالحوالة كان احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في العمد
وقد عدل عن ذلك في الخطاء من الحر لتعذر الدفع وصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا
لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل ومنها الحيض والنفاس انما جعلها بمنزلة عارض والصلاة لا ينافيانها صورة
ومعنى وحكما وهما لا يعدمان اهلية اي لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل و

صفحة ٤

وقدرة البدن الا ان الطهارة عنهما اي عن الحيض والنفاس شرط للصلوة والصوم على ما مر ثم في قضاء الصلوة
حرج لان الصلوة تتضاعف الكثرة فيسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب
الشهر والنفاس بندرته فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزوم القضاء ومنها المرض غير ما سبق في الجنون والاغماء وهو لا
ينافي اهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه اي في المرض بقدر المكنة ولما كان المرض سبب الموت وهو
اي الموت علة الخلافة اي قيام الغير مقامه كان المرض سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب المرض الحجر اذا
اتصل بالموت حال كون الحجر مستندا الى اوله اي اول المرض وانما يحجر في قدر ما يصان به حقهما اي حق الوارث
والغريم فقط لا في كله فيجوز النكاح للمريض بمهر المثل لا بالزائد عليه اذ لم يتعلق حقهما به لان المريض يحتاج الى
النكاح لبقاء نسله وهي كل ما يحتاج اليه المريض لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقها بمهر المثل لم يكن في الحجر
عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما وكل تصرف يحتمل الفسخ والنقض يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى
الفسخ وما لا يحتمله اي لا يحتمل الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق
بالدين وعلى حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على الثلث يصير كالمعلق بالموت والقياس في الوصية
من المريض البطلان لكن الشارع جوزها نظرا له اي للمريض ليتدارك تقصيرات ايام الحيوة في القليل اي
اي الثلث ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل فقوله نظرا تعليل لتجويز الوصية وقوله
ليعلم تعليل لتقييد التجويز بالقليل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بيانه بنفسه حيث قال يوصيكم
الله في اولادكم الاية ونسخ به قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين بالمعروف بطلت الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض من الوارث عينا من اعيان ماله بمثل
القيمة فانه وصية صورة من حيث ان الوارث يعين من اعيان ماله لا معنى لاستيفاء العوض منه فان هذا
البيع يجوز عندهما لعدم الاخلال بثلثي المال وعند ابي حنيفة لا يجوز لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين
بالمعنى وهو المالية لا بالصورة بخلاف الوارث فان حقه متعلق بالمالية والعين وبطلت معنى بان يقر لاحد الورثة
فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهه بان باع الجيد من الاموال الربوية برديء منها وتفوت
الجودة عليه بطلت في حقه اي في حق الوارث كما في الصغار اي اذا باع الولي مال الصبي من نفسه فتفوت الجودة حتى
لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بالمال صورة ومعنى في حقهم اي في حق الورثة والغرماء
حتى لا يجوز لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويعطي باقي الورثة لما ذكر ولو قضى المريض حق بعض الغرماء تشاركهم
البقية وجهة انه ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان متعلق بعين المال فيما بينهم ومعنى فقط في
حق غيرهم فان حق غيرهم انما تعلق حتى يصح بيعه من الاجنبي اتفاقا بمثل القيمة لانه لا حجر للمريض
من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بثلثي المال لا ينفذ اعتاق المريض جواب لما وهو تفريع على قوله ومعنى
فقط في حق غيرهم فان حق غيرهم لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غير بالنسبة

اليه تعلق بماليته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية
ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث هو المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق
الدين وفيما وراء الثلث اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق
الراهن فانه ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا
في اقل قيمته ولكن يرجع على المولى بعد غناه ويقبل شهادة معتق الراهن قبل السعاية لانه حر مديون
بخلاف معتق قبل السعاية فانه لا يقبل شهادته لانه بمنزلة المكاتب ومنها الموت وهو عجز كله لانه اخر
العوارض السماوية قيل ملوصفة وجوابه خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم
الحيوة عما من شانه الحيوة او زوال الحيوة ومعنى الخلق على هذا القول التقدير والاحكام هنا اي في حق الموت
دنيوية واخروية اما الاول فكل ما هو من باب التكليف يسقط به اي بالموت الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة
غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها اي لان العين هو المقصود وان كان دينا لا يبقى بمجرد
الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما ضعفت بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان
اثر الدين في توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت الا ان يضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فانه حينئذ يقوى
الذمة لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقومة لذمة الاصل ومتهيئة
لتوجه المطالبة فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما اي الكفالة لا يجوز الا اذا بقي عنه مال او كفيل
عند ابي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن
الحقوق كما اذا تبرع به اي توفيه ولهذا يطالب به في الاخرة اجماعا ويلزمه الذين مضافا الى سبب صحيح في حيوته
كما اذا حفر بيرا فوقع حيوان بعد موته واما ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث واما ما شرع
له لحاجته فالحاجة عنه فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى يترتب عليها حقوقه اي في التركة
حقوق الميت كون تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى
لحاجته اي حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وكذا يبقى الكتابة بعد المكاتب عن وفاء لحاجته اي حاجة
المكاتب الى انقطاع اثر الكفر اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي والى حرية اولاده فيبقى الكتابة بعد موت
المكاتب كما يبقى بعد موت المولى فان قلت قد ذكر ان ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته
فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما
بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى ابقاء المملوكية فلا يبقى فلا يبقى عقد الكتابة فاجاب عنه بقوله
واما المملوكية اي مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليه فانها تبقى اي في باب الكتابة فان الاصل في هذا العقد
ثبوت اليد اذ المقصود من بقاء العقد الكتابة بقاء المالكية بدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء
المملوكية رقبة ويثبت الارث نظرا له يبقى ضمنا لا قصدا فحكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية

بدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة ويثبت الارث نظرا له خلافة اي لانه يبقى ما ينقضي
به حاجة الميت فيثبت بطريق الخلافة لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه باموال
بمنزلة انتفاعه بها والخلافة اذا ثبت بسببها وهو مرض الموت لانه مفض الى الموت الذي هو السبب حقيقة يحجر
الميت اي المريض مرض الموت عن ابطالها اي الخلافة وكذا اذا ثبت الخلافة ايصا بحر بان قال اوصيت لفلان
بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتي واذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف
فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به اي بالموت يثبت الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له خليفة
للميت في الموصى به فيكون التعليق بالموت سببا في الحال للعتق لان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد
لانه تعليق بحال زوال الملك وهو خبر صحيح فلا بد ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التاجيل
واما ان كان ما يحتمل الفسخ كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق
غير لازم ويدخل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو يحتمل
الابطال بخلاف سائر التعليقات بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار ونحوه الامور التي يحصل
بيقين كمجيء الغد مثلا فانه ليس استخلافا اذ لا يلزم منه انعقاد السبب في الحال لانه اي لان الموت كائن بيقين وعلى
هذا لا يلزم ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن قياسا على العبد المعلق عتقه بالموت لانه لا يجوز بيعه لامرين
الاستخلاف والتعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه لا كل واحد على انفراده فلا يجوز
بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع تبع
ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد لان تقومها انما سقط لانه اي لان المولى استفرشها و
استولدها صار التمتع فيها اصلا والمال تبعا وصار محرزا للمتعة فسقط تقومها حتى لا يضمن بالغصب وباعتاق
احد الشريكين نصيبه منها على عكس ما كان قبل اي قبل الاستفراش وعلى هذا الاصل وهو ان يحتاج اليه الميت يبقى
دون ما لا يحتاج اليه قلنا المرأة تغسل زوجها في عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها
لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته اي حاجة الميت فالقصاص فان الجناية على حق اولياء الميت لانتفاعهم
بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثأر والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون
اليه فان قلت لم لا يجوز القصاص حقا للميت وان كان المتلف نفسه وانتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فاجاب
عنه بقوله فانه اي فان القصاص يجب حقا للورثة ابتداء لان الميت خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت
ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافة عن الموكل
فالحق وجب للوارث حتى يصح عفوهم رعاية لجانب الواجب وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لانه
اسقاط الحق قبل ثبوته ولا سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب ولهذا اي لكون الاجرات
القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية

من ج

لحيوته

كلم

فاذا اقام الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما
بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء كل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق
ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا بالمال وعند ابي يوسف ومحمد هو القصاص موروث لان خلفه وهو المال
موروث اجماعا والخلف لا يخالف الاصل واجاب عن هذا بقوله لكن اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او العفو وهو
اى المال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الدين وتنفيذ الوصايا بصرف الى حوائجه لا ان ثبوت القصاص حقا
للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت وقد اندفعت الضرورة بانقلابه مالا وصار الواجب
كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل ويورث منه اى من المال المنقلب اليه القصاص ويثبت
الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة واما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة
اى التي يكون لكسب العباد مدخل فيها فهي اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو عدم العلم عما من شانه
العلم وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلعم لانه مكابرة بعد
ما وضح الدليل فان قلت الكافر لئن لم يعرف الحق فلا مكابرة ولئن عرف الحق فلا جهل فجوابه انه لم يعرف الحق
فمعنى مكابرته ترك النظر في الادلة والتامل في الايات وان عرف الحق فمعنى جهله عدم التصديق المفسر بالاذعان
والقبول فديانة الكافر اى اعتقاده في حكم يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا
واما ديانته في حكم يحتمله اى التبديل كتحريم الخمر فان حلها ليس بمحال عقلا فدافعة للتعرض له فقط عند الشافعي رح
لقوله صلعم اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة رح هي دافعة له اى للتعرض ودافعة
لدليل الشرع في احكام الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها اى في احكام
الدنيا والاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيوهم
تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ فصورة توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون
واملي لهم ان كيدي متين وقال النبي صلعم امهلنا لهم فظنوا انا اهملناهم فيثبت عنده اى عند ابي حنيفة رح تقوم
الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه اى في نكاح المحارم ثم اسلم
يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فقد ان وطيه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه
اى قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان ويجب به اى بنكاح المحارم
النفقة هذا تفريع على صحة النكاح لا ثبوت الاحصان الخ ويكون قوله ويجب عطفا على قوله محصنا لا على قوله ولا ينفسخ
نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين او يرفع احدهما امر القاضي ويطلب حكم الاسلام الا ان يترافعا فح ينفسخ ثم اقام
الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت احصان نكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب
العصمة وهي الحفظ عن التعرض لا من باب التعدي الى الغير فيكون في ثبوتهما اى ثبوت التقوم والاحصان
الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك وفي ذلك اشارة الى جواب ما قال الشافعي رح ان ديانتهم

تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب فلا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح
المحرم ولا الحد على قاذفه فان قلت ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فيجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا
ايضا فاجاب عنه بقوله ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه فليس معتقد في الربوا هو الحق والمراد بمعتقدهم ما كان
سائغا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد بهم شريعتهم ام لا وسواء كان حقا او باطلا فانه دافع للتعرض و
لدليل الشرع كنكاح المحارم فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم
فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التوراة فارتكابه فسوق منهم لا ديانة اعتقدوا
حله فان قيل ديانتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في المجوسي خلف
بنتين احديهما زوجته لا ترث بالزوجية فالحكم في المقيس عدم وجوب هذه الثلثة اى الضمان وحد القذف والنفقة
وفي المقيس عليه عدم الارث وهما مختلفان بالنوع وكلاهما مندرجان تحت حكم وهو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم
غير متعدية قلنا يثبت بديانتهم تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الزام دليل الشرع ثم هو اى التقوم شرط للضمان لا علته
وكذا الاحصان اى احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اى اثبات التقوم والاحصان
اثبات الضمان والحد باعتقادهم التقوم ولا احصان وهو نفعل كذلك واما النفقة فانما يجب دفعا للهلاك فيكون دافعة
لا متعدية لانا انما نحكم بصحته ديانة فيوضح الزوج بديانته ثم اشار الى جواب القياس على المجوسي بقوله
ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الاخر وهو البنت التي ليست زوجته فان ارث البنت التي هي زوجته يبطل حق الاخرى
فيكون متعدية هذا عند ابي حنيفة رح واما عندهما فكذلك ايضا ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا
الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان حلها ضروريا في عهد ادم عم لتحصيل النسل اذ في شريعة
ادم عم يحل نكاح الاخت من بطن واحد وكانت الاخت ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يزوج كل انثى
ذكرا من بطن اخر وكان النكاح بين ادم وحوا اما لانهما مخلوقان من ماء اندفق دفعة بخلاف الولدين من بطنين فانهما
مخلوقان من مائين اندفعا دفعتين ولما كانت الضرورة تنقضي بالتعدي لم يحل القوي فعلم ان الاصل في نكاح
المحارم الحرمة وقد ثبت الحل في وقت ادم عم بالضرورة فلما اندفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات
فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا
للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اى على تقدير تسليم
هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فيندرئ حد القذف بها وقوله وايضا عطف على قوله
ان نكاح المحارم وكل واحد منهما دليل على عدم وجوب الحد على القاذف المذكور ولا تجب النفقة ايضا عطف على
الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين وهو عدم وجوب الحد عليه اما على الدليل الاول فظاهر لانه يوجب بطلان النكاح
فلا تجب النفقة واما على الدليل الثاني فالنكاح ولئن صح لكن النفقة صلة مبتداة فلا تجب النفقة به اى بالنكاح
كالميراث اذ لو وجبت النفقة يصير الديانة متعدية والجواب لابي حنيفة رح في النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة

بناءً على ديانتهم لا يكون قولاً بأن ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لأن الزوج حابس للزوجة وحبسها بلا نفقة يكون تعرضاً لها بالهلاك فإن قلت إيجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة ثم أجاب عنه بقوله وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس لأن المال يقل ويفنى والحاجة دائمة لإمكان الحياة إلى يوم القيامة وأما جهل كما ذكرنا أي لا يصلح عذراً لكنه دونه أي دون الأول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وأحكام الآخرة من جواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وإنما لا يصلح عذراً لأنه مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول لكنه لما كان متأولاً للقرآن أي صارفاً له عن ظاهره الدال على نقيض معتقده وحمله على وفق معتقده لا أن ينبذه وراء ظهره مثل الكافر كان دون الأول ولما كان مسلماً ملتزماً لأحكام الشرع معترفاً بحقيقة القرآن وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لزمناظرته وإلزامه فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع أحكام الشرع الباغي وهو الخارج عن طاعة الإمام بتأويل فاسد وشبهة طارية فيضمن بإتلاف مال العادل أو إتلاف نفسه لأنه لا مانع من تبليغ الحجة وإلزام الحكم فيؤخذ بالضمان إلا أن يكون له منعة وامتناع على من يرومه يقال هو في عز ومنعة بالتحريك وقد يسكن عن ابن السكيت ويقال المنعة جمع مانع مثل كفرة وكافر أي هو في عز ومن يمنعه من عشيرته فيسقط ولاية الإلزام فيما السقوط بخلاف الإثم فإن المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه لتعذر حساً وحقيقة فيعاملنا وبله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما أتلف من مال أو نفس لكن يسترد منه ما كان في يده لأنه لا يملكه والمراد بسقوط ولاية الإلزام عدم الإلزام في الحكم لأن تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بالمنعة القائمة حساً ووجب علينا مجاربته لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله لأن البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض ولم يحرم الميراث بقتله أي بقتل الباغي لأن الإسلام جامع بيننا وبين الباغي فيكون سبب الميراث موجوداً والقتل حق فيكون المانع معدوماً لأن القتل إنما يكون مانعاً إذا كان محظوراً ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا إذا كان مأموراً به كقتل الباغي وكذا لا يحرم الباغي عن الميراث ولو قتل عادلاً هو مورث الباغي لوجود السبب وهو القرابة وعدم المانع لأنه أي لأن قتله حق في زعمه بناءً على تأويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عنه لوجود المنعة وهذا إذا قال الوارث كنت على الحق وأنا الآن على الحق وإلا فيحرم بالاتفاق عن الميراث ولما كان الدار واحدة لأن الباغي في دار الإسلام والديانة مختلفة ثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله حتى إذا انكسرت شوكة البغاة يرد عليهم أموالهم لاتحاد الدار ولكن لا يضمن ماله بالإتلاف لأن اختلاف الديانة مع وجود المنعة توجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه وتملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالإتلاف يبتني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فلو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان البدل كالمغصوب وفي النظر نظر لأنه لو ملكه لم يجب عليه رده بعينه فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان وجهل من خالف في الاجتهاد الكتاب كمتروك التسمية عمداً فإن فيه مخالفة لقوله تعالى فلا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومثل القضاء بالشاهد واليمين أي يمين المدعي

فإن فيه مخالفة لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ولكن هذا الابتناء على ثبوت نوع آخر من البينة وهي شهادة الواحد مع اليمين أو خالف في اجتهاده السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء على مذهب سعيد بن المسيب فإن فيه مخالفة حديث العسيلة وهو حديث مشهور ومثل القصاص في مسألة القسامة فإن وجد لوث أي علامة القتل استحلف الأولياء خمسين يميناً عمداً كان الدعوى أو خطأ وهذا عند الشافعي وفيه مخالفة قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من أنكر أو خالف في اجتهاده الإجماع كبيع أم الولد حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه أي في كل واحد من هذه المسائل المذكورة لكونه مخالفاً للكتاب أو السنة المشهورة أو الإجماع وأما جهل يصلح شبهة كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح الذي لا يكون مخالفاً للكتاب أو السنة المشهورة أو الإجماع أو كالجهل في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم صلى العصر به أي بالوضوء ذاكراً صحة ظهره ثم تذكر أنه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر عند التذكر ثم صلى المغرب على ظن أن العصر جائز بناءً على جهله بفرضية الترتيب يصح لأن الترتيب مجتهد فيه فلا يضر جهله فلا يجب إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وإن لم يقض الظهر التي صلاها بلا وضوء بناءً على ~~عنده~~ عندنا لأنه أداه ذاكراً صحة ظهره وهذا زعم يخالف الإجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر وإن لم يقض الظهر التي صلاها بلا وضوء على أنه لم يكن عالماً بعدم الوضوء حين صلى وأن الصلوات المؤداة من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها فصلى العصر على ظن أن الظهر جائز لم يصح العصر وهذا مخالف للإجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحاً فالمسألة المجتهد بها هي الأولى لا الثانية وإنما ذكرها تتميماً وتكميلاً للأولى لا مثالاً لأن فيها مخالفة الإجماع وإذا عفا أحد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن أن القصاص لكل واحد منهما على الكمال ولكل منهما التفرد به حتى لو عفى أحدهما كان للآخر القصاص فلا قصاص عليه أي على الولي القاتل للقاتل وإنما عليه الدية لأنه موضع الاجتهاد فإن عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل كذا قال المصنف ولكن الظاهر أنه مخالف للإجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحاً وإنما هو جهل في موضع الاشتباه لأنه علم وجوب القصاص وما ثبت فالظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل الاشتباه ويكون شبهة في درء الحد وكذا المحتجم إذا ظن أنه فطر فأكل عمداً فلا كفارة عليه لأن هذه الكفارة أي كفارة الصوم تندرئ بالشبهة وهذا إذا استفتى فقيهاً فأفتاه بفساد الصوم فحصل الظن بذلك أو بلغه الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم أفطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه أو تأويله وإلا فعليه الكفارة بالاتفاق وعند أبي يوسف لا يجب الكفارة وإن كان ظنه مستنداً إلى الحديث لأنه ليس للعامي الأخذ بظواهر الأخبار وإنما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وإن كان قد ذهب إليه الأوزاعي إلا أنه ليس اجتهاداً صحيحاً لمخالفته الإجماع ومن زنى بجارية امرأته أو جارية والده فظن أنها تحل له بناءً على أن مال الزوجة مال الزوج لقوة الاختلاط أو على أن حل المرأة توجب حل مملوكتها لا يحد لأنه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد وهي شبهة الفعل وهي أن يظن ما ليس بدليل الحل دليلاً فيظن الحل فيسقط الحد لا شبهة في النسب وفي وجوب العدة فلا يثبت النسب ولا يجب العدة لأن الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل ويسمى شبهة الدليل وهو أن يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة كما إذا وطئ جارية الابن فإنه يسقط الحد ويثبت النسب

فان

والعقد لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل وهو قوله صلعم انت ومالك لابيك واما جارية الاخ والاخت فليس
محلا للاشتباه بشبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لا يحد
لان جهله يكون شبهة الا ان ذمي حربي اسلم فانه يحد لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان
او شرب اسلم في دار الاسلام فانه يجب الحد لان حرمة الخمر شايعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل
بحرمة الخمر فلا يصير شبهة لدرء الحد واشار الى النوع الرابع من الجهل بقوله واما جهل يصلح عذرا فجهل مسلم في دار الحرب لم
يهاجر الينا بجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك عذرا له في الترك حتى لا يجب له القضاء بعد الاقامة في
دار الاسلام مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بالشهرة في محله وكذا اذا نزل
الخطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قبا فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة
فاستحسن رسول الله صلعم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تع وما كان الله
ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر وهي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا الخمر بعد التحريم
لعدم علمهم بحرمتها فنزل فيه تع الخمر والميسر قال ابو بكر رض يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا
الميسر وكيف بالغايبين عنا في البلدان لا يشعرون وهم يطعمونها فنزلت هذه الاية اما اذا انتشر في ديارنا فقد تم التبليغ
فمن جهل هنا يكون لتقصير فلا يكون جهله عذرا كمن لم يطلب الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح التيمم
وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح من الموكل فان اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة
يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون
بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد عذر حتى لو باع العبد الجاني
قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع عذر حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت
دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة وكذا جهل الامة المنكوحة بالاعتاق عذر حتى لا يبطل خيارها
اذا سكتت عن فسخ النكاح او بالخيار اي بان لها خيار العتق عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا جهل البكر بالنكاح فيما اذا
زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير كفو او بغبن فاحش عذر حتى لها الفسخ
بعد العلم بالنكاح ولا يكون سكوتها رضا اما اذا زوجها الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور
الشفقة اما لو زوجها غير الاب او غير الجد بغير كفو بغبن فاحش فلم يصح النكاح اصلا وقد ذكر المصنف في شرحه
للوقاية انه يصح النكاح في هذه الصورة لا جهلها بالخيار فانها اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها
عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها باحكام الشرع ليس بعذر لان الدليل مشهود في حقها لان طلب العلم واجب عليها
لاشتغالها بالعلم في دار الاسلام وعدم المانع والتعلم في حقها فالجهل لا يعذر والدليل في حق الامة يخفى لان حرمة
المولى يشغلها عن التعلم فتعذر بالجهل واشار الى فرق بين البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل بالخيار لا البكر لقوله
ولان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والامة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك لان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة

ثلثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام حتى يشترط القضاء ثمه اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا يشترط القضاء هنا
اي في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وهو ما يترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات
احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الاخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا
برفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء ومنها اي من العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من
الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة وهو اما بطريق مباح كسكر
المضطر الى شرب الخمر ومثل السكر بدواء كالبنج والافيون وبما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة
جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق صرح بهما لما روي عن ابي حنيفة رح انه يصح الطلاق والعتاق منه واما بطريق
محظور كالسكر من شراب محرم قليلة او كثيرة او من شراب مثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق
بالماء وترك حتى اشتد لانه انما يحل المثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف رح لاستمراء الطعام والتقوى على قيام الليل وصيام الايام
واما شربه على قصد السكر فلا يحل حتى لو سكر منه يحد اتفاقا بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيتحد به
اي بالسكر من المثلث وهو السكر من شراب محرم ومثلث لا ينافي الخطاب لقوله تع يا ايها الذين امنوا لا تقربوا
وانتم سكارى فهذا اي قوله تع لا تقربوا خطاب يتعلق بحال السكر لتوقيته ما يتعلق به الخطاب مثلا اذا قلت صل وانت
صاح او لا تصل وانت سكران يبين الحال قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي والمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا
الصلوة حال السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب وانما يكون
منافيا لو كان قوله تع وانتم سكارى قيدا للخطاب وليس كذلك فتوى اي فالسكر من المحرم او المثلث لا يبطل الاهلية اي
اي اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل فيلزمه كل الاحكام من الصلوة والصوم وغيرهما
وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح كل عباراته في الطلاق والعتاق والاقرار وساير التصرفات
سواء شرب مكرها او طايعا وذكر لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وانما يعلم
به اي بالسكر القصد ولا يفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها
عليه حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لانعدام ركنه وهو القصد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله
او بما يدل ظاهرا وهو التكلم حالة يعتبر فيه القصد وهي حالة الصحو كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى
على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد كالمكره فانه يصح
اسلامه ولا يبتلى بذلك وان اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع لان
السكران لا يستقر على امر فيقام السكر مقام الرجوع على ان حقوق الله تع على المساهلة وانما يتوقف وجوب الحد على
اقراره في الصحو بالشرب مع تحقق انه سكران لان السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث وقد يكون بالشرب منهما
كرها او اضطرارا فيشترط الاقرار حال الصحو واذا اقر بما لا يحتمله اي الرجوع كالقصاص والقذف ونحوهما من حقوق
العباد او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر يلزمه الحد ولا يسقط عنه ان قال الاقرار فلانه لا يسقط

عنه بصريح الرجوع فكيف يسقط بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن انما يحد اذا صحا
اي يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار وحده اي حد السكر اختلاط الكلام وزاد ابو حنيفة رح
ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط اذ لو ميز لكان في السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم واما
غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار
بما يوجب الحد ومنها الهزل وهو ان يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما
وشرطه اي شرط الهزل ان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالته بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه
اي كون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية
ولا ينافي اختيار المباشرة وهو القصد الى الشيء وارادته ولا الرضا به وهو الايثار والاستحسان فالمكره على الشيء
مثله يختاره ولا يرضاه ولذلك قالوا المعاصي بارادة الله تعالى لا برضاه قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر بل ينافي
اختيار الحكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات الشرعية وهي الصيغ والالفاظ الموضوعة لاحكام بترتب
عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع كيف ينقسم فيها اي في الاختيار والرضا وهي اي التصرفات اما من الانشاءات
او من الاخبارات او من الاعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منه الى
بيان الواقع فاخبار والا فاعتقاد اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض اي الفسخ اولا فما يحتمله كالبيع والاجارة
فاما ان يتواضعا اي المتعاقدان في اصل العقد اي يجري المواضعة قبل البيع بانا نتكلم بلفظ البيع عند الناس
ولا نريد البيع او في الثمن بحسب قدره او جنسه فان اتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة وقالا بعد البيع
انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما عنه وان اتفقا على
بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما اي للمتعاقدين مؤبدا لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم فهو بمنزلة
خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا
يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم وان كان الملك يثبت بالقبض في البيع الفاسد فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على
انه مبني على المواضعة احدهما انتقض لان لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة يتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة
شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا يبطل خيار الآخر ولو اجازاه في الثلث جاز عند ابي حنيفة رح اي ينقلب جائزا
كما في الخيار المؤبد لارتفاع المفسد وانما قال في الثلث دون الثلثة اعتبارا لليالي لان ايام الخيار لهما فان اجاز احدهما
لا يبطل خيار الآخر لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث بل يجوز الاجازة
ما لم يتحقق النقض وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا
او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة رح عملا بالعقد لان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة
حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم يتصل به اي بالعقد
لا يصح العقد عندهما اي في الصورتين صورة الاتفاق على ان لا يحضرهما شيء وصورة الاختلاف في الاعراض والبناء

فاعتبر

فاعتبر العادة فان العادة تحقيق المواضعة مهما امكن فان توافقا للبناء عليه صيرا للمال عن يد المتغلب والقول
بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة واليه اشار بقوله على ان المواضعة اسبق والسبق
من اسباب الترجيح قلنا الآخر وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان اهل المتعاقدين يدعي عدم المضي في العقد
باعتبار ان اصله الجد واللزوم غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون
عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة
والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين واما ان يتواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان
بالمواضعة الا في صورة اعراضهما عن المواضعة وابو حنيفة يعمل بظاهر العقد في الكل اي في صورة الاعراض وغيرها
والفرق له بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة على قدر الثمن والبناء ثمة اي في صورة المواضعة في نفس العقد
وكان ابو حنيفة لا يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد فيحتاج الى الفرق بينهما هو ان
العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد لتوقف انعقاده على شرط
ليس من مقتضيات العقد وقد جد في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف وهو الثمن لانه وسيلة لا مقصود
فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد
ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية وحاصله ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت البناء
ترجيحا للاصل فينتفي الاول واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون
الثمن الف درهم فالعمل بالعقد اتفاقا فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم
يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فعلى اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد باستيفاء البدل
ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد رح فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة
في قدره واشار اليه بقوله والفرق لهما بين هذا اي المواضعة في الجنس وبين المواضعة في القدر ان العمل بها اي بالمواضعة
مع صحة العقد ممكن ثمة لا ههنا لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو
غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهو غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح
البيع مع اعتبارها بان ينعقد البيع بالالف الموجود في الالفين ثم ذكر جوابهما عن قول ابي حنيفة وهو ان العمل بالمواضعة
ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع في الآخر فيفسد العقد بقوله والهزل باحد الالفين ثمة شرط لا طالب له
لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب فلا يفسد العقد كما اذا اشترى حمارا على ان
يحمله حملا خفيفا مثلا لا يفسد العقد لعدم الطالب والجواب عن قبل ابي حنيفة رح ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين
وفيه نفع له وهو الطالب لكنه لا يطالب ههنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا واما
ان لا يحتمل النقض عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض اولا لكن لفظة اما غير واقعة موقعها لانه ذكر المعطوف والمعطوف
عليه جميعا وصوابه ان يقول وما لا يحتمله ليكون عطفا على قوله فما يحتمله ومعنى عدم احتماله عدم جريان الفسخ والاقالة

فيه وهو على ثلثه اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال تبعا
او مقصودا فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل
لقوله صلعم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان هذا الحديث يحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة
فيه ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة ولان الهازل راض بالسبب فلا يمنع الهزل انعقاده
ولا الحكم لانه غير راض به وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي اي شرط الخيار والرد بالاقالة حتى لا يحتمل خيار الشرط
فاذا وجدت هذه الاسباب وجدت احكامها ولم يؤثر الهازل فيها فالهزل فيها بمنزلة خيار الشرط
في المضاف نحو انت طالق غدا فليس معلقة بل هو سبب في الحال والا لا يتقيد الى وقت الايجاب كالبيع بشرط و
المراد بالاسباب هنا العلل ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وان كان
الهزل في قدر البدل اي المهر بان يذكر في العقد الالفين ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالمهر الفان
وهو المسمى في العقد وان اتفقا على البناء اي بناء النكاح على المواضعة فالف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند
ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس واشار
الى ذكره بقوله والفرق لابي حنيفة بين هذا والبيع ان البيع يفسد بالشرط والهزل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا فلم
يعمل بها تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فان الشرط لا يفسده وذكر القدر البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا
بالنسبة الى البيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع وهذا يفسد البيع بفساده او جهالته او بدون
ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا
لخطر المحل وليس بمقصود وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل وان اتفقا على ان لم يحضرهما
او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة المهر الف بناء لما قلنا من ان المهر غير مقصود في النكاح بخلاف البيع فانه
لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح وان لم يسم المهر لان الثمن مقصود بالايجاب لما ذكرنا فرجح به اي بالثمن وفي
ابي يوسف الفان قياسا على البيع وان كان الهزل في جنس البدل بان يذكر في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف
درهم فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالمسمى في العقد لازم وان اتفقا على البناء على المواضعة فمهر المثل لازم
اجماعا لانه بمنزلة التزويج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع
عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة بخلاف البيع فان
فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن بخلاف النكاح فانه يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على
ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية محمد عن ابي حنيفة هو مهر المثل لان الاصل على روايته بطلان
المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر فكذا في المواضعة في جنسه لكن في المواضعة
في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان بخلاف المواضعة في
الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف عنه المسمى لازم قياسا على البيع وعندهما

مهر المثل لازم بناء على ان اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم
ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه فلزم مهر المثل ومنه اي مما يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت
بدون الذكر كالخلع كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على ان المال الف او طلقها
على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر
او الجنس ففي الاعراض اي في الاتفاق عليه يلزم الطلاق والمال وكذا يلزم الطلاق والمال في الاختلاف والاعراض
والبناء وفي عدم الحضور اما عند ابي حنيفة فلترجيح الايجاب اي العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تأثير
الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل لان قبول المرأة شرط اليمين فلا
يحتمل الخيار كسائر الشروط كما اذا قال لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت
وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة بمعنى ان ردت الطلاق في الثلثة الايام بطل الطلاق
وان اجازت او لم ترد حتى مضت فالطلاق واقع والالف لازم ثم مسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع
بشرط الخيار على مذهبهما وكذا يقع الطلاق ويلزم المال في البناء على المواضعة عندهما على ان المال يلزم تبعا لان المال
في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص
والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة لا
يتوقف الطلاق على مشيتها لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشرط الفاسد بخلاف البيع ويتعلق
الطلاق بجميع البدل عند العمل بالمواضعة ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها واما تسليم الشفعة بطريق
الهزل فقبل طلب المواثبة وهو ان طلبها كما علمها حتى يبطل بالتأخير يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة
فقد سكت عن الطلب فتبطل الشفعة وبعده اي بعد طلب المواثبة التسليم باطل لانه اي لان التسليم من جنس ما يبطل
بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء اصل العوض على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يعدم الرضا
بالحكم فيبطل به التسليم فلو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا ولذا
يبطل الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل بالهزل كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبار فالهزل يبطله سواء كان الاخبار
فيما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كان اصلا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا
بان بينهما نكاحا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا لانه اي لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار
عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا الاقرار بهما هازلا
لان الهزل دليل الكذب كالاكراه واما الاعتقاد فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف بالدين فيكون الهازل بالردة مرتدا
بعين الهزل لا بما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناه لقوله تعالى انا كنا نخوض
ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه
انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان لان الاصل في الايمان هو التصديق والاعتقاد ومنها اي

من العوارض المكتسبة السفه وهو خفة يعتري الانسان للفرح او الغضب فيبعثه على العمل بخلاف موجب العقل
والسفه في اللغة الخفة وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل
وانما قال من وجه لان التبذير وهو تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد اصله مشروع وهو البر والاحسان الا
ان الاسراف حرام وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة الدالة
على وجوب اتباعه والفرق بين السفه والعته ان المعتوه يشابه المجنون في بعض اقواله وافعاله بخلاف السفيه فانه
لا يشابهه وهو لا ينافي الاهلية ولا شيا من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ اي اذا بلغ الصبي سفيها يمنع
عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اضاف اموالهم الى الاولياء لانهم المتصرفون فيها
القوامون عليها ثم علق الايتاء بايناس رشد منكرا اي مفيد للتقليل لان التقليد يفيد في قوله تعالى فان انستم منهم رشدا
اي عرفتم لهم صلاحا في العقل وحفظ المال لا ينفك سن الجداية عن مثله الا نادرا ومن خمس وعشرين سنة لان اقل مدة
البلوغ اثنتا عشر سنة واقل الحمل نصف سنة فيسقط حينئذ المنع فاقام ابو حنيفة السبب الظاهر للرشد وهو
ان يبلغ هذا المبلغ مقام الرشد فيدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد واختلفوا في السفيه الذي صار سفيها بعد
البلوغ فعندهما يحجر والحجر منع نفاذ التصرفات القولية لاجل النظر واجب حقا لدينه واسلامه ولان يستحق النظر
له من جهة انه فاسق وهذا الحجر بطريق النظر لا العقوبة فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن ولذا حض عليها كالقتل
عمدا ولهذا جاز عفو الله تعالى في الاخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص
والجناية ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر فيحجر والنظر واجب قياسا على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى
ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات القولية والا لبطل ملكه باتلافه بها وايضا صحة العبارة لاجل
النفع له بتحصيل المطالب فاذا صارت العبارة ضررا عليه يجب دفعها وكان نفعه في الحجر وايضا النظر واجب حقا
للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الديون فيضيع اموال المسلمين مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا
فلس له فيعتقها في الحال فانه وان كان احتمالا في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة انه لا يملك فلسا فاذا اعتق جارية
بالف دينار وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف والظاهر ان هذا البيع وهذا
القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع وعند ابي حنيفة لا حجر للسفيه لان السفيه لما كان مكابرة
وتركا للواجب صار واعيا عن علم ومعرفة لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية والاهلية بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا
فيه ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته لم يكن السفه سببا للنظر ولم يستحق النظر له
لمن قصر في حقوق الله تعالى لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له وما ذكر من النظر حقا له فذلك النظر جائز لدينه لا واجب
كما ذكر في صاحب الكبيرة فان العفو عن القصاص جائز لا واجب فان قلت في ترك الحجر ضرر بالمسلم وغير نفع لا حد
فيجب الحجر كالعفو عن القصاص فانه فيه ضرر فاجاب عنه بقوله وانما يحسن حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن
ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية وابطالها والحاقه بالبهائم والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد والتصرف نعمة زائدة

فقياس الحجر على منع المال فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق للسفيه بالفقير بخلاف الحجر فانه ابطال
نعمة اصلية هي العبارة والاهلية اذ بها امتاز الانسان عن ساير الحيوانات ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة
والحاق له بالبهائم ثم اذا كان الحجر اي حجر السفيه بطريق النظر له عندهما وهذا يختلف بحسب الاحكام يلحق السفيه في
كل حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر له من الصبي والمريض والمكره ففي الاستيلاد يجعل كالمريض فانه ان ولدت جاريته
فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد لانه
محتاج اليه لابقاء نسله وصيانة مائه فيلحق بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك
كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق الغرماء ولو اشترى هذا
المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراء فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة المكره
فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في
هذا الحكم يلحق بالصبي ولا يجب في هذه الصورة ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا له لان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا
لم يجب على المحجور شيء لم يسلم اليه شيء وكانت سعاية الغلام في قيمته للبايع وهذا الحجر المختلف فيه الذي يكون للمطبوع عن
التصرف في ماله نظرا له عندهما انواع اما بسبب السفه في ذاته فيحجر بنفسه اي بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي
بالحجر عند محمد رحمه الله لانه بمنزلة الصبي والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه ويحجر القاضي عند ابي يوسف رحمه الله لانه
متردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد من ترجيح احد الجانبين من القضاء واما بسبب الدين بان
يخاف ان يلجئ امواله والتلجئة من المواضعة المذكورة في اصل العقد او في قدر المال او في جنسه الا انها لا تكون الا سابقة
والهزل قد يكون مقارنا ببيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء فيتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه
لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم واتمامه بالقضاء وان لم يكن سفهها متصلا بقوله فيحجر وهذا انما يكون في المال
الذي يكون في ملكه وقت الحجر واما فيما يكتسب بعد فينفذ تصرفه فيه مع كل احد واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون
فيبيع القاضي امواله عروضا او عقارا لما روي ان معاذا لما ركبته الديون فباع رسول الله صلعم ماله وقسم ثمنه بين
الغرماء بالحصص فهذا ضرب حجر لانه في امر خاص ومنها السفر وهو خروج مديد اي خروج عن محل الوطن على قصد
مسير ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام والا فالخروج ليس مما يعتد وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا
من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المريض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا
يضره واختلفوا في الصلوة اي في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي رحمه الله القصر رخصة حتى يكون الاكمال
مشروعا وعندنا القصر اسقاط حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء لقول عائشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين
فاقرت في السفر وزيدت في الحضر وتكرير النكرة ههنا ليس الثاني تاكيدا للاول اذ ليس الثاني لتقرير ما سبق بل هو
لتكرير المعنى لان الثاني غير الاول معنى والمعنى جميع الصلوة كقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا اي صفوفا مختلفة
وللرخصة النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا او ما هو في معناه يصدق على الركعتين الساقطتين وفيه

نظر لانه لا يأثم انه لا يأثم تارك الركعتين اذا نوى الاتمام فانهما تكونان فرضا ويأثم تاركها وتسمية الصدقة فانه صلعم
سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة مما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير
ولعدم افادة التخيير عليها مر في فصل العزيمة والرخصة والتخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة في
صوم رمضان وهنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وانما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل السفر بسبب
الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل به بل اتصل بحال القضاء فلا يجوز القصر ولما كان
السفر بالاختيار قيل اي حكم وافتى والاغلظ قيل يوهم ان هذا قول بعض اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل
له الفطر بخلاف المريض فانه يجوز له الافطار وذلك لان العذر في المريض ضروري حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن
من دفع العذر الداعي الى الافطار بان لا يسافر لكن اذا افطر المسافر يصير السفر شبهة في الكفارة اذا قارن الافطار لان
السفر سبب مبيح للافطار اختياري في الجملة واذا سافر الصائم المقيم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض الصائم المقيم لكن
ان افطر الصائم المقيم اذا سافر لا كفارة عليه واذا افطر ثم سافر لم يسقط الكفارة لانه قد وجبت بالافطار عن صوم واجب
من غير اقتران بشبهة بخلاف ما اذا مرض اي اذا افطر ثم مرض في ذلك اليوم لان المرض امر سماوي يتبين به ان الصوم
لم يجب عليه فيه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه واحكام السفر يثبت بالخروج ومجاوزة العمران بالسنة المشهورة
وان لم يتم السفر عليه وهي ما روي انه صلعم ترخص وانه السفر ترخص المسافر بمجاوزة العمران وان كان القياس
ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بالسنة المشهورة ثم اذا نوى
الاقامة قبل الثلاثة اي ثلثة ايام يصح ولو كان المسافر في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع
الاقامة لان الاول اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر وهذا اي نية الاقامة بعد الثلثة رفع للسفر والمنع اسهل
من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر في فصل النهي وقد استدل على عدم كون السفر المعصية من اسباب
الرخصة بوجهين لعدم ان الرخصة نعمة فلا ينال بالمعصية ويجعل السفر في حقها معدوما كالسكر يجعل معدوما
في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة
اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق
فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة واجاب عن الاول بقوله على ان المعصية منفصلة عنه اي عن السفر يوجد
كل منهما بدون الآخر فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية ولذلك زجت في المصر فتلك معصية بلا سفر و
الرحل قد يخرج عارفا بام يستقبله عير وهم القوم الذين معهم احمال الميرة وذكر اسم للرجال والجمال الحاملة للميرة
ولذلك قد يستعمل كل منهما بدون الآخر فيقطع عليهم فان سفره مندوب وصار معصية فصار النهي عن هذا السفر
بمعنى في غيره كل قبله لا ينافي مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة بخلاف السكر لانه عصيان بعينه لانه حدث
عن شرب وهو حرام فلا يتعلق بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل واجاب عن الثاني بقوله وقوله تعالى غير باغ
ولا عاد ولابد من تقدير فعل يتعلق الآية له اي فمن اضطر فاكل حال كونه غير طالب للميتة قصدا لها ولا اكل الميتة

تلذذا او قضاء للشهوة بل اكلها دفعا للضرورة ولا متجاوزا قدر سد الرمق والنساء فمن تمسك على عدم الرخصة بسفر
المعصية بقوله غير باغ ولا عاد وجعل قوله تعالى غير باغ حالا من ضمير اضطر ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير قصد
تام كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان وهو لا يسقط عذرا في حق الله تعالى
اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء
كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال والمال معصوم لا جزاء
فعل ولهذا لو اتلف رجلان عينا لآخر يجب عليهما ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد منهما ضمان كامل
ويصلح الخطاء محققا لما هو صلة لم يقابل مالا ووجبت بالفعل كالدية وانما قال ذلك لان ما وجب بسبب الخطاء لا يكون
الخطاء محققا فيه لا فيه ضمان مال ويوجب الكفارة اذا لم ينفك الخطاء عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة
والعقوبة والمراد به الكفارة اذ هو اي ما هو دائر جزاء قاصر ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي لعدم الاختيار فصار
كالنائم ولنا ان دوام العلم بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج واصدار الاعمال عن سهو وغفلة يحتمل
انه لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا لان السهو والغفلة مركوز في الانسان
فيكون عذرا فاقيم البلوغ مقامه اي مقام العقل من غير سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما اقامة للدليل
مقام المدلول لان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو
والغفلة الا نادرا لا يقام البلوغ مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لا يقام البلوغ مقام الرضا
فيما يبنى عليهما اي على اليقظة والرضا كالبيع ونحوه اذ لا حرج في دركهما اي درك اليقظة والرضا لان الاصل ان الامور
الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقام ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة بخلاف الامور الظاهرة وانما
ذكر اليقظة والرضا دفعا لشبهة الشافعي فانه قال لو قام قيم البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم
ولقام البلوغ مقام الرضا واذا جرى البيع على لسانه اي لسان الخاطئ خطاء وصدقه خصمه يكون كالبيع المكره فينعقد
البيع لوجود الاختيار وضعا لانه جرى بان هذا الكلام على لسانه في اصل وضعه اختياري ويفسد لفوات الرضا ثم شرع
في القسم الثاني من العوارض المكتسبة واما الذي من غيره من العوارض المكتسبة فالاكراه اما ملجئ بان يكون بفوت
النفس او العضو وهذا الاكراه الذي يفوت النفس او العضو معدم للرضا ومفسد للاختيار لان الانسان مجبول
على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره فيفسد اختياره وهذا الوجه واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد
او ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه سواء كان ملجئا ام لا فيهما في الاهلية والخطاب لان المكره
عليه اما فرض كما اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اكره على الافطار في نهار رمضان او مرخص كما اكره على
اجراء كلمة الكفر او حرام كما اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر مرة ويأثم اخرى بناء على ان الاكراه لا ينافي الاهلية
والخطاب ولا ينافي الاختيار لانه اي لان الاكراه حمل على اختيار الاهون واصل الشافعي في حكم ان الاكراه بغير حق
ان كان عذرا شرعا بان يحل له الاقدام على الفعل يقطع الحكم عن فعل الفاعل اي المكره بفتح الراء لعدم اختياره والعصمة

يبطل

يقتضي دفع الضرر بدون رضاه اي رضا الفاعل ثم ان امكن بعد قطع الحكم من الفاعل نسبة الفعل
الي الحامل على الاكراه وهو المكره بكسر الراء ينسب الفعل اليه والا يمكن النسبة فيبطل الاقوال كلها لان
نسبة الاقوال الي غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال
التي اكره غيره على اتلافها لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل آلة للحامل لان الحامل يمكنه
ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف كانه فعل بنفسه وان لم يكن
عذرا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كالاكراه على الزنا او القتل لم يقطع الحكم من فعل الفاعل
فيجلد الزاني ويقتص القاتل مكرهين فان قلت لما لم يقطع الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل
هو القاتل فيجب ان لا يقتص منه وهو يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي
فاجاب عنه بقوله وانما يقتص الحامل بالتسبيب صوابه ان يقول وانما يقتص الحامل ايضا فان
كان الاكراه حقا كالاكراه على الاسلام لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل ايضا فيصح اسلام الحربي وبيع
المديون ماله لقضاء الديون مكرهين ويصح طلاق المولي بعد الحبس من الايلاء بعد المدة اي بعد
مضي مدة الايلاء بالاكراه لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامراة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذكر
كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة باطل فلا يقع الطلاق ايصح اسلام الذمي به اي بالاكراه لان اكراهه
على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده اي عند
الشافعي سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر وقال الامام محي السنة
رضي الله عنه الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه ولا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق
ما خوف به فيدخل فيه القتل والضرب والجرح وقطع العضو وتخليد السجن لا ذهاب الجاه
واتلاف المال والخوف كذلك واصلنا المقرر عند ابي حنيفة رح واصحابه ان الاكراه الملجي لما افسد
الاختيار وقال عارض هذا الاختيار الفاسد من الفاعل اختيار صحيح وهو اختيار
الحامل فيصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون
الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اي كونه آلة له ينسب الفعل الى الحامل وان لم يحتمل
كونه آلة له يبقى الفعل منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل
لما ذكرنا قبل فان كانت الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق ينفذ
لانها اي لان الاقوال التي لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو الهزل ينافي الاختيار اي اختيار الحكم والرضا به
كان اختيار المباشرة والرضا بها ليس فيه كان الاولى منفيا عنه وينفذ مع خيار الشرط
وهو ينافي الاختيار اي اختيار الحكم اصلا وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار
في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرابط

كان المستفاد من الاكراه اقل فهو اولى بالقبول اولى والنفاذ فيه اظهر والى هذا اشار بقوله فلان ينفذ الاقوال التي لا تنفسخ
بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى قال المصنف فاذا وقع الطلاق والعتاق في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به
مع وقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن لا يرد عليه ان اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل
بدون الفساد لمانع الاكراه فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل
الوقوع في الاكراه انتهى وفيه نظر لان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الذين في الاكراه
اقوى من الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في الاحكام ونفاذ التصرفات
والرضا قد يكون وقد لا يكون والفاسد بفساد الاختيار بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا
يحتمل تخلف الحكم واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق بان اكره امراته بوعيد تلف او حبس على ان يقبل
من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه ومن حولة يقع الطلاق بلا مال لانه اي لان الاكراه يعدم
الرضا بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه لانه يتوقف على الرضا ولم يوجد كما في خلع
الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال لبطلان التزامها واما بشرط اتصال الاكراه بقبول المال لانه لو اكره على تطليق
امراته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يعدم ويلزمها المال لانها التزمت طايعة بان دام تسلم لها من البينونة
بخلاف الهزل فانه اذا اتصل الهزل بقبول المال يصح التطليق لكن يتوقف الطلاق على التزام المراة والرضا به
فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال اما عند ابي حنيفة رح فلان الرضا بالسبب ثابت بالهزل
دون الحكم فيصح ايجاب المال ويتوقف الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط في جانبها
اي اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها المال واما في جانب الزوج فلا يصح في الخلع لان الخلع يمين
في حقه ومعاوضة في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب بدل الخلع ويقع الطلاق من غير توقف
على الرضا لان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع فالخلع كشرط الخيار ومن الاكراه
الاقوال ما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة تفسد وينعقد اما الانعقاد فلصدوره عن اهله في
محله واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المعنى
المفسد والاكراه الملجي كالاكراه بالقتل وغيرها كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لعدم الرضا
في النوعين وكذا الاقارير كلها من الماليات وغيرها يفسد بالاكراه الملجي وغير الملجي لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو
الاكراه وعدم الرضا فانه دليل على الكذب وهو عدم المخبر به والاقرار خبر يحتمل الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق
باعتبار رجحان الصدق اي وجود المخبر به ومع تحقق الدليل على الكذب لم يثبت الحقوق والافعال منها ما
لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل حتى لا يرجع الى الحامل شيء من الاحكام
المتعلقة بها من حيث انها اكل وشرب كما اذا اكره صائم على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما صائما
ما يتعلق بها من حيث انها اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير ففيه خلاف قيل الضمان على الفاعل وقيل على

الحامل ومنها ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فان لزم من جعله آلة للحامل تبديل محل الجناية يقتصر عليه
اي على الفاعل ايضا ولا يتعلق بالحامل لان تبديل المحل اي محل الجناية مخالفة الحامل لانه انما حمله على الجناية
في ذلك المحل وفيها اي في مخالفة المحل بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل ويرضاه على
خلاف رضا الفاعل وهو فعل مقيد فاذا فعل غيره كان طايعا لا مكرها والحق بما ليس لان تبديل محل الجناية
قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كاكراه المحرم اي المحرم المحرم على قتل الصيد فقتله تقتصر
على الفاعل لانه اي لان الحامل انما حمله على الجناية على احرامه اي على احرام الفاعل ولو جعل الفاعل آلة له يصير المحل
احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن اتيا بما اكرهه عليه فلم يتحقق الاكراه واشار الى المثال الثاني وهو ما يكون
تبديل محل الجناية مستلزما التبديل ذات الفعل بقوله وكالاكراه على البيع والتسليم ولو جعل الفاعل آلة يصير
تسليم المغصوب اي لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل بكونه تصرفا في ملك
الغير لا على سبيل الاستيلاء وتبدل ذات الفعل ايضا لانه يصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم
الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك
والاعتاق والذي لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاعلاف في فعل يحتمله اي يحتمل كون الفاعل
آلة للحامل فانه اذا اكره غيره ولا على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل
اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق عن الفاعل لكونه صادرا عن المالك ومن حيث اتلاف المال ينسب الى الحامل ويجعل
آلة فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا او معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل
وان لم يلزم منه اي من جعله آلة التبديل اي تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير الحامل كانه
ضربه عليه فاتلفه الفاعل من البين فيضاف الاتلاف الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل فموجب الجناية نحو
ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب عليه اي على الحامل فقط فان كان عمدا يقتص الحامل فقط عند
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحياة فهو بمنزلة آلة لا اختيار
له كالسيف في يد القاتل وعند ابي يوسف لا قصاص على واحد منهما بل الواجب الدية على الحامل في ماله ثلث سنين
لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل منهما وعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتله عمدا
ولكن في الاثم لا يمكن جعله اي جعل الفاعل آلة لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية ولا
يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكسب الاثم لغيره ولو جعل آلة لتبدل المحل الجناية اذ الجناية حينئذ يكون على
دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يكن جعله آلة فيأثم كل منهما اي الحامل والفاعل
اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلا طاعة المخلوق في معصية الخالق وايثار نفسه
على من هو مثله ولما فرغ من حكم الافعال المكره عليها في انها بمن يتعلق والى من ينسب شرع في بيان حكم الاقدام
عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فقال والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها

الرخصة كالقتل والجرح والزنا اي زنا الرجل بالمرأة لان الزاني حقيقة هو الرجل واما
المرأة فتمكينه من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة لان دليل الرخصة خوف الهلاك
وهما اي القاتل والمقتول في ذلك سواء فلا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير
اذا اكره عليه بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل يحل له
لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس ولا
كذلك بالنسبة الى الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لا يحل له ذلك ولو فعل كان اثما
في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع
طرف الغير ليأكله والزنا قتل معنى لان من لا نسب له بمنزلة الميت ولانه لا يجب النفقة لولد
الزنا على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد فان اكره على الزنا لا يحل
الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير والاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح المحرمات التي تحتمل
السقوط لان الاستثناء من الحرمة حل وقد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار
بمعنى لا تثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة كقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس والعضو نوع من الاضطرار وان اختص
الاضطرار بالمخمصة لكنه يثبت في الاكراه ايضا بدلالة النص لما فيه من خوف فوت
النفس حتى اذا امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل اثم ان كان عالما بسقوط الحرمة
وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون اثما لان في المبسوط لا غير الملجئ فانه لا يبيح المحرمات لعدم
الضرورة لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه غير الملجئ لا يحد وحرمة
لا تسقط اي لا يحل متعلقها اصلا لكن يحتمل الرخصة في فعله مع بقاء حرمته وهي اما
في حقوق الله تعالى التي لا يحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام
لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان فان الايمان الذي هو من حقوق الله تعالى لا يحتمل السقوط
ابدا وذكر لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر صورة اذ
الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط
اطمينان القلب بالايمان كقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان واما في حقوقه
التي يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار كالعبادات مثل الصلوة فان الاكراه على ترك الصلوة
اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة تركها ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط
بحال لكن الصلوة حق من حقوقه تعالى يحتمل السقوط في الجملة بعذر وكذا الصوم والحج وغيرها
من العبادات فيرخص بالملجئ وان صبر حتى قتل صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة

وربما المراة من هذا القسم اي من قسم الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة اذ ليس فيه معنى قطع النسب
اذ لا نسب من المراة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زناه اي زنا الرجل فانه بمنزلة قتل النفس لانه قطع
النسب قال المصنف فان حرمتها الزنا عليها حق الله تع فيه تسامح لان حقوق الله تع تعابير الحرمة ومتعلقا زنا
فان الحرام سواء اجرا كلمة الكفر وحق الله هو الايمان والحرام ترك الصلوة وحق الله هو الصلوة والعصمة في الزنا
حق الله وتركها حرام لا تسقط ابدا ولكن يحتمل الرخصة ولما رخص زناها بالاكراه بالملجئ لا تحد المراة بالزنا بالاكراه
بغير الملجئ للشبهة اي لشبهة الرخصة في زناها بغير الملجئ ويحد لو اي الرجل في زناه بغير الملجئ لانه لا يرخص
زناه بالملجئ فيحد لعدم الشبهة نعم لا يحد الرجل في المكره بالملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند
تحقق الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف النفس او العضو لا اقدام على دفع الهلاك لا قضاء للشهوة
وانتشار الالة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال واما في حقوق العباد كاتلاف
مال المسلم فانه حرام حرمة هي في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق العبد والحرمة متعلقة
بتركه العصمة وحكمه حكم اخويه في انه يرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم لكن حرمة
اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لا تحل وحرمة الظلم مؤبدة وانما رخص فيها لان حرمة النفس فوق حرمة
المال لانه يهان ويبتذل وربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير او لطرفه والمال باخويه حرمة لا تحتمل
السقوط وحرمة تحتمل السقوط وفيه تسامح لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين
السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك لان
حرمة الايمان والصلوة لا تسقط اصلا لكن نفس
الصلوة تحتمل السقوط في الجملة بالعذر بخلاف
الايمان ويجب على من اكره غيره على اتلاف
مال المسلم ضمان ما اتلف لان
المال معصوم حقا
لصاحبه فلا
تسقط بحال

تم بعونه

صححه ومالكه وكتبه الفقير [illegible]
عفى الله عنهما

وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب
الشريف الموسوم بشرح التنقيح
المنسوب الى حازت اللطيف [illegible]
عبد الله بن محمد الحسيني في شهر
شعبان يوم السبت وقت العصر
سنة [illegible] وسبعين [illegible]

احوز منه الكتاب
[illegible]

ما في الحيوة في [illegible]

ما في الحيوة بغير نيك لذة ... إن مات أير كمت أسا من بعده
فالأير سلطان الجوارح كلها ... وجميع أعضاء الفتى من خيله

١٨٥